



العلمانية من منظور مختلف



الدكتور عزيز العظمة

العلمانية من منظور مختلف



مركز دراسات الوحدة العربية

العلمانية من منظور مختلف

الدكتور عزيز العظمة

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢

المحتويات

مقدمة ٩

الفصل الأول : الدين والدنيا في منظار التاريخ ١٥
أولاً : في مصطلح «العلمانية» ١٧
ثانياً : الدين والحياة العامة في الحاضرة المسيحية ١٩
ثالثاً : الإسلام والدنيا ٣٨

الفصل الثاني : دولة التنظيمات ومشروع الكونية ٧٣
أولاً : مجتمع الدولة: التربية والثقافة العلمانية ٨٣
ثانياً : علمنة الحياة ١٠٣
ثالثاً : من الدولة المليّة إلى الدولة العلمانية ١٢٢

الفصل الثالث : تحوّلات الفكر والتسوية الممتنعة ١٤١
أولاً : بين التطورية والسلفية ١٤٥
ثانياً : الترجمة المراوغة ١٦٠
ثالثاً : العلمانية الصريحة ومساوقة الواقع ١٧٥

الفصل الرابع : محطات العلمانية في القرن العشرين ١٩١
أولاً : تقنين العلمانية وحركة المجتمع ١٩٧
ثانياً : علمانية الفكر ونكوص الإصلاحية ٢٢١
ثالثاً : العلمانية والسياسة ٢٤٩

الفصل الخامس : الحقبة الوطنية ومحاصرة المستقبل ٢٦٥
أولاً : مظاهر ازدهار العلمانية ٢٦٨
ثانياً : الدولة والدين والمستقبل المرتهن ٢٨٦

الفصل السادس : خاتمة: العلمانية اليوم وسياق نقائضها ٣٠١

أولاً : في خطاب الفرادة ومتعلقاته ٣١٢
ثانياً : الإسلام والسياسة والمجتمع ٣١٩
ثالثاً : سياق العلمانية ٣٣٤
المراجع ٣٤١
-فهرس ٣٧١

«وما أدري ما أقولُ في هذه الطائفة التي تبعث آراء مَشُوبةً، وأهـواء فاسـدةً، وخواطرَ لم تختمر، وفروعاً لم يؤسس لها أصـول، وأصولاً لم تشرع عـلى محصول، لا جَرَمَ اتَّسعَ الخَرْقُ على الراقع، واشتبهَ الأمرُ على المستبصِر، وخاست بضـائعُ العلماء، وعـاد الأمرُ إلى الهـزْلِ المقوّى بجِـدّ، والباطـل المـزيَّن بحقّ، وذَهَب التُّقى، وسقط الوَرَع، وهُجِرَ التَّورُّع والتَّحرُّج، وصـار الجوابُ في كـل مسألـة دَقَّت أو جَلَّت، أو اتَّضحتْ أو أشكلتْ، لا أو نعم، كـأنهم لا يعلمون أنهم لا يعلمـون كلَّ شيء، ولا يُحيـطون بكلِّ شيء، وأنَّ الـدينَ مشروعٌ على التسليم والتعـظيم، والعمل الصـالح، واعتقاد ما عَرِيَ من الرأي المنقوض والعقل المنقـوص، وأن رسولَ الله ﷺ لم يُجب في كل شيء، ولا أثارَ ما لم يكن مأموراً بإثارته، وأنه أُمر بالكفِّ والسـكوت إلاَّ في ما عمَّ نفعُه، وشملت عائـدتُه، وأُمنت عـاقبتُه، بـذلك بُعِث، وعليـه حُثَّ وحَثَّ. إلى الله عـزَّ وجلَّ أشكـو عصرَنا وعلماءنـا، وطالبي العلم منّـا، فـإنَّـه قـد دَبَّ فيهم داءُ الحميّة، واستولى عليهم فسادُ العَصَبية، حتى صار الغيُّ متبوعـاً، والرُّشـدُ مقموعـاً، والهوى معبوداً، والحقُّ منبوذاً، كلٌّ يزخرف بالحيلة ولا يُنصف، ويموِّه عليه بالخِـداع ولا يَعْرف».

أبو حيان التوحيدي

«In religion,
What damned error but some sober brow
Will bless it, and approve it with a text,
Hiding the grossness with fair ornament?
There is no vice so simple, but assumes
Some mark of virtue on his outward parts;»

William Shakespeare

«وكأن الطبيعة تهذي كما يهذون»

سبينوزا

مُقَـــدِّمَـــة

دخل العرب الحداثة مع دخول العالم الحديث ديار العرب بجنوده وتجّاره وقناصله ورأسماليته.

وانتزع التاريخ الحديث العرب من استمرارية ثقافية وحضارية عاشوها على مدى قرون، دافعاً بهم إلى تحوّلات وانقطاعات طالت مجالات مجتمعاتهم وثقافاتهم وبناهم السياسية كافة. وجالت في هذه المجالات والقطاعات محدثة وتائر متفاوتة، غير متمفصلة إلاّ في علاقة بنيوية ربطت بين العرب والتاريخ العالمي ذي المركز الأوروبي ثم الاطلسي، وأخيراً، الأطلسي والياباني المبدّد المركز الجغرافي والجامع للعالم في وحدة زمان الرأسمالية المتقدمة التي نحياها اليوم.

ولئن كانت الحداثة إشارة مرسلة على تطور تاريخي يتم في إطار التاريخ العالمي الحديث دون إفادتها أداة للتحليل الاجتماعي أو التاريخي، إلاّ أنها توفر جملة من المؤشرات على سبل الارتباط بالتاريخ العالمي والدخول في عمليته: الدولة المركزية المخترقة للمجتمع اعتماداً على وسائل اتصال وعلى بث ثقافة مركزية، وسائل جديدة لتنظيم الانتاج واعادة إنتاج قوة العمل اعتماداً على السوق، وتحرير العملية الإنتاجية في الإطار البيتي والأبوي والأسري، اعتماد الوسائل الصناعية بما تستتبعه من تربية ومهارة مكان الوسائل الحرفية، انتشار التجمعات الثقافية والسياسية ذات الطابع الحديث كالنوادي والأحزاب، تجذّر العقلانية الإدارية في مؤسسات الدولة واستلزامها زمانية خطيّة تحاول أن تفرض نفسها على العملية الإنتاجية عامّة. وانتشار بل غلبة القيم العقلية العالمية: التصور العلمي بل العلموي للحقيقة، التصور الإنساني اليميني أو اليساري للنظام السياسي وأفكاره من قومية وديمقراطية واشتراكية وتأليه القائد وحزبية وتنظيم جماهيري وأداء إعلامي وتربوي. وقد تلازمت هذه المؤشرات على الدخول في زمن الحداثة أخيراً، مع تحولات اجتماعية أكيدة طالت فئات مدينيّة وريفيّة وفدت على المدينة، تمثّلت في صعود وهبوط اجتماعيين، وفي تغيرات للزي، وتلخصت سلباً وإيجاباً في الوضع الاجتماعي للمرأة.

كـان هذا الانـدراج في العالميـة، بسلبياتـه وايجابيتـه وما تمّ منه طوعـاً، وما تم قسـراً ومعاندة، السياق التاريخي للعلمانية في تاريخنا الحديث، وشكّـل جملة الشروط التي جعلت من العلمانية واقعاً تاريخياً عربياً لا انفكاك عنه. فالعلمانية واقع والعلمانية فكـر، ويجب ألاّ يتطلب الواقع العلماني فكراً علمانياً، بـالضرورة، بل إن الفكـر العلماني في تاريخنـا الحديث - كـما هي الحـال في جلّ التـواريـخ الأوروبيـة - كـان أمـراً متضمنـاً في الفكـر والممارسـة الاجتـماعيـين والسياسيين دون تنظير خاص محدّد المعالم والتخوم، بل كـان شأنـاً مستفاداً من الـواقع، وهـو اليوم لا يعدو كونه تسجيلاً للواقع.

وواقع العلمانية ليس بالشأن الناجم عن كون العالم هو العامل المقرر في الحياة فحسب، بل ان العلمانية في الحياة والفكر العربيين موضوع هذا الكتاب تشكـل سجلاً لصعـود مفاهيم سياسية وإدارية وعقلية حديثة، إنسانية، مترافقا مع تهميش المؤسسة الدينية وبضاعتها العقلية التي كانت لها الهيمنة على الحيـاة الثقافيـة والتربـوية والقـانونيـة على مـدى قرون من التـاريخ العربي. لا شك في أن ردة فعل هذه المؤسسة كان قوياً، عضدته فئات سياسيـة توسّلت منهـا ومن العاطفة الـدينية رافعـة في الصراع السياسي الـديمقراطي وغـير الديمقـراطي. وليس ثمة شك في أن دخول العرب في زمانية الحداثة كان متفاوت الوتائر والوجهات، وأنه كان دخـولاً متمايز الطابع والوجهة حسب المنـاطق الجغرافيـة والأوضاع السيـاسية والاجتـماعية والـتربويـة وطابع الدولة الجامعة للحداثة بل الموحدة لها.

جاء بذلك العداء للعلمانية وعدم الاعتراف بواقعها التاريخي المهيمن صوتاً من أصوات التقليدية الدينية والانسدادات الاجتماعية والتفاوتات البنيوية في آن، إضافـة إلى أزمة التحـرر الوطني التي تدعو بعض البلدان العربية إلى الانتقال من ريـادة المجتمع إلى التبعيـة له، والتي تتخذ أشكالاً مرضية في تصـوّر التراث والتشبث بـه واتخاذ العلمانيـة إشارة إلى الأجنبي، دون وعي كون العلمانية - كالعالمية - أصبحت في القرن الأخير جزءًا بنيـوياً، من حيـاتنا السيـاسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، خصوصاً، في نهاية القرن العشرين، حيث تتزامن الأمكنة المتباعدة وتتجاور الأزمنة المتباعدة في وحدة بنيوية قوامها اللاتكافؤ في جميع الصعد وداخل كل من الوحدات الجغرافية التي يتكوّن منها العالم: لاتكافؤ في الوطن العربي وبلقنـة زمانيـة فيه، وتضافر مع لاتكافؤ في كل بلدان المركز.

لا تبرز العلمانية كتصـور متكامـل منظّر للتـاريخ والمجتمـع والفكر إلاّ عنـدما يتعـرض واقعها الكاسح إلى معاندة من قبل فكر فئات تروم الاستئثار بـالسلطة الثقافيـة والاجتماعيـة، وتالياً، السياسية، باسم تراث مناقض للواقع، سابق عليه. ولئن تمثّلت العلمانية على صعيـد الفكـر في الوطن العـربي بتراث الثقـافة الـبرجوازيـة - دون برجـوازية فعليـة - القـائمـة على العقلانية في الفكـر والنفعيّة في المجتمـع والسياسـة والوطنيـة في الايديـولوجيـا، فقد جـاءت معاندتها باسم أصالة سابقة عليها، غير معـترفة بـواقعها. فجـاء تاريـخ العلمانية، في الـوطن العربي كما في فرنسا، تاريخاً لمناقضة الدنيا واقعاً وعقلانية، باسم الدين، وكانت العلمانيـة من منظار الدين الصورة التي تتخذهـا الدنيـا ويتخذهـا الواقـع في منظار تصوّر يستند إلى الـرمز

الديني ويعتبر هذه الدنيا وهذا الواقع أمرين مناقضين للحق المتمثل في رأي الحزب الديني. على ذلك، كان الفكر العلماني دوماً رداً في الواقع على دعاوى الهروب من الواقع ومعاندته.

إن المنظور المختلف الذي نتناول منه العلمانية في الحياة والفكر العربيين إذن ليس إلاّ منظور الواقع التاريخي بغية التعريف بواقع تاريخنا الحديث والتصالح معه والإلمام بزمانيته، ونقض صياغة التاريخ الحديث بصيغة التمني والحنين. فكان أول محكّ لنا محكاً خلدونياً، هو الإلمام بمعنى المحال والامتناع، واحترام الماضي في غرابته وغربته وانكفائه عنا. وكان محكّنا الثاني اعتبار التاريخ مجموعة مسارات مختلفة، دون أن يكون لأي منها ـ الأوروبي أو العربي أو غيره ـ فرادة ميتافيزيائية تنبو به عن الاندراج في العالمية الإنسانية التي يفرضها التاريخ الحديث. فليست أوروبا وحدة متجانسة نعارض بها العروبة وديارها بل هي واقع تاريخي، متحوّل كما سنرى. وليست أوروبا معياراً نقيس به ما يجب أن نكون عليه، بل هي واقع تاريخي، نابع من سيطرة اقتصادية وسياسية، ثم اجتماعية وثقافية وفكرية، تسم العالمية بتمايزاتها وتفاوتاتها. وليست أوروبا نموذجاً تاماً للعلمانية، بل حيزات غير مكتملة لها كما سنرى، ومسارات تاريخية عديدة تحكم علاقة الدين بالدنيا. تبين أن العلمانية كيان تاريخي متعدد الأشكال متدرج في سياقات عديدة وأشكال مختلفة، متعرض لممانعات شتى. فليست أوروبا بذلك مثالاً زاهياً نحتذي به، بل مركزاً انبلج منه التاريخ الحديث الذي أضحى عالمياً واشتمل على أوروبا وعلى غيرها. وعلى ذلك، فلسنا مرتهنين بالتجربة الأوروبية، ولا نرى سقف التاريخ فيها، وإن كانت محركة التاريخ الحديث. ولسنا ملتزمين بحدود تجاربها التاريخية، بل نحن جزء من مشروع تاريخي كوني يتجاوز حدود الغرب. فكان مركب النقص تجاه الغرب إذن نقيض الفكر العلماني، إذ هو من سمات مضمرات الموقف المعادي للعالمية، الرافض لتحقق الكونية ـ ومنها العلمانية ـ من موقع تخلُّف وَجِل؛ وليس التغرب باغتراب عن العصر، بل ان الاغتراب من سمات الهروب من واقع العالمية، الهروب القائم باسم أصالة واستمرار تاريخي موهومين، الذي يزعم، بناء على هذا التوهم، أن النهوض إنما يتم باسترجاع الفرادة من مكامن الماضي في الحاضر، وعلى فرض الصمت على الواقع الذي لا يشي إلاّ بنهضة تجد مكامنها وشروطها ومقوماتها في الحضارة الكونية.

جعلنا هذا الكتاب دراسة تاريخية واجتماعية وفكرية للعلمانية في الوطن العربي، مشرقاً ومغرباً، في إطار تحليل عام لمسار التاريخ العربي في سياق التاريخ العالمي الحديث؛ بعد مناقشة ومساءلة معطيات التاريخ الأوروبي ارادة ابراز تنوّع العلمانية، وأنماط ارتباطها الفعلية بالدولة وبالدين، ودراسة لحظات من تراثنا نبرز فيها حقيقة علاقة الدنيا بالدين في مجالات السياسة والتشريع وبناء المؤسسة الدينية ودورها.

ننتقل، في **الفصل الثاني**، إلى الدولة التنظيمية التي نشأت في القرن التاسع عشر. ونبين كيف كانت هذه الدولة عامل الدفع الأساسي في تاريخ الحداثة العربية، وكيف زرعت بذوراً مؤسسية وثقافية وفكرية واجتماعية كانت عماد تاريخنا الحديث حتى اليوم. وفصّلنا الحديث عن هذه الدولة لاحتواء مشروعها على ما جاء بعدها في التاريخ، فكانت بالغة الكثافة التاريخية، ومحطة الانقطاع مع الماضي والانفصال عنه ثم الاندراج في زمانية التاريخ

العالمي، خصوصاً في مجالات التشريع والتربية وبنى السياسة والفكر، وإنتاج فئة جديدة من المثقفين المدنيين فناقشنا حدودها التاريخية، وناقشنا مساهمات أولئك المثقفين المدنيين في الفصل الثالث، حيث نتناول علمنة الفكر على صورته الصريحة والضمنيّة التي نجدها في ترجمة الحداثة بالاسلام عند مفكري الاصلاحية الإسلامية الأتراك والعرب.

ونتناول في الفصلين الثاني والثالث المال العلماني المساوق لواقع مشروع الدولة الحديثة الذي تمثّل في الثورة الكمالية في تركيا، وانفصال العرب عن سياق وجهة التاريخ العثماني باتجاه مسار مغاير مرتدٍّ ايديولوجياً عن هذه الوجهة، ولو استمر فيها سياسياً واجتماعياً وقانونياً.

ويتناول الفصل الرابع استمراريات مشروع الدولة الحديثة في دراسة التراث، ومراجعة النظم القانونية واصلاحها، والتحولات الاجتماعية، مع رصد أسس وتواريخ ردة الفعل الدينية، وحيثيات تصالح عناصر من الليبرالية العربية مع الدين.

ونتناول في الفصل الخامس نماذج عن نضوج العلمانية الصريحة في مجالات الأدب والفكر ودراسة التراث، ثم التباس موقع الدولة الوطنية بالنسبة الى الدين في سياق الصراع السياسي العربي الذي كان صدى للصراع الدولي بين الكتلتين الرأسمالية والاشتراكية.

أما الفصل السادس، فيستخلص ويضيف نتائج تتعلق بضرورة العلمانية في وطن عربي يعصف به التخلف الاقتصادي وتتجاذبه الصراعات الأهلية، وطن لن يجد مقراً تاريخياً متجهاً نحو المستقبل إلاّ إذا تصالح مع التاريخ واعتمد الديمقراطية والقبول بالتعددية منهجاً في إدارة الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية.

من نافل القول ان الموضوع الذي تناولناه في هذا الكتاب موضوع شاسع متشعب بالغ التعقيد، وكنّا في كثير من الأحايين نواجه مواضيع لم يسبق لغيرنا التطرّق اليها، فكان تقصّينا لها استكشافياً في المصاف الأول. وكان من المحتم ألاّ نكون قادرين على معالجة كل نواحي الموضوعات وجوانبها التي تناولناها، فركزنا على ما يبرز الاشكاليات والقضايا الرئيسية مما لا يحل بغيرها، فتناولنا بالتفصيل اصلاحات السنهوري القانونية في مصر مثلاً لأنها كانت الأبعد غوراً والأكثر إفصاحاً عن القضايا الأساسية فيها، واكتفينا بالاشارة الى الأمور المساوقة لها في أقطار عربية أخرى دون تفصيل كبير. ولما كان الكثير ممّا قلناه في هذا الكتاب يخالف ما هو متعارف عليه، بل سيجابَه بمقاومة من قطاعات ثقافية وسياسية، فقد تعمّدنا الاستفاضة في توثيق ما قلناه وفي تمام البيان عن المصادر.

لا شك أن كتاباً كهذا لم يكن ممكن التمام لولا مساهمة عدد من الآخرين بسبل شتى. فأود أن أشكر ابتداءً مركز دراسات الوحدة العربية ومديره العام لتأمين كثير من المواد التي احتجت اليها من ذخائر دار الكتب بالقاهرة ومكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت. وأود أن أعبّر عن امتناني لموظفي المكتبات الذين سهّلوا، أمامي، سبل البحث ووافوني بما أحتاجه: مكتبة الأسد الوطنية في دمشق، ومكتبات بودلي، وتايلور، والمعهد الشرقي، ومركز دراسات

الشرق الأوسط في اكسفورد، ومكتبة مدرسة الدراسات الافريقية والشرقية في لندن، والمكتبة البريطانية في لندن، والمكتبة الوطنية، ومكتبة مدرسة اللغات الشرقية الحية في باريس، ومكتبة الكونغرس في واشنطن. كما كرّمني مركز دراسات الشرق الأوسط وكلية سانت انطوني في اكسفورد باستضافتي في العام الدراسي ١٩٨٩ - ١٩٩٠، حيث أتيح لي اتمام هذه الدراسة في جو علمي مثالي، ولديريك هوبود مدير المركز شكري وتقديري. أما ألبرت حوراني ويابر يوهانسن وخير الدين حسيب ورشيد العناني وسامي زبيدة وشريف ماردين وعبد الله العروي وفاروق مردم بك وماجدة بركة ومارتا مندي، فلهم امتناني على مساهمتهم في هذا الكتاب بأداء النصح وبالنقاش وبوسائل شتى، مباشرة وغير مباشرة. أخص بالذكر، أخيراً وليس آخراً، بشير الداعوق وريم سعد وفواز طرابلسي، الذين تكرموا بقراءة النص المخطوط لهذا الكتاب، وبابداء الرأي وتصحيح الشطط والإشارة إلى مواضع الخلل وسبل السلامة بما يتوافق ومتطلبات الموضوعية.

عزيز العظمة

الفصل الأول

الدين والدنيا في منظار التاريخ

أولاً: في مصطلح «العلمانية»

ليس معلوماً على وجه الدقة كيف دخلت عبارة العِلْمانية على اللغة العربية، وكيف انتشرت في الآداب السياسية والاجتماعية والتاريخية العربية المعاصرة. فقد كانت الاشارة تتم فيها إلى عبارة مدني بصيغة الصفة والنعت بالإشارة إلى المؤسسات ذات الأسس اللادينية، كما نرى في كلام فرح أنطون على فصل السلطتين الدينية والمدنية مثلاً[1]، أو في وسم الشيخ محمد عبده الخليفة بأنه «حاكم مدني من جميع الوجوه»[2]. وقد استمرت هذه العبارة في التداول حتى وقت لاحق، فهناك إشارات إلى الدعوة إلى مدنية القوانين في العشرينيات[3]. كما أن عبارة «العلمانية» قد دخلت ـ على ما يبدو ـ مجال التداول في ذلك الوقت بالإشارة إلى معناها المتداول اليوم[4]، وتثبتت في أعمال ساطع الحصري وغيره بعد ذلك[5].

وليس تاريخ العبارة هو وحده المتّسم بشيء من الغموض، فمن غير الواضح أيضاً كيف تم اشتقاقها، وهل كان الاشتقاق من العلم (عِلمانية، بكسر العين) أم من العالم (العَلمانية، بفتح العين، بناءً على اشتقاق غير سليم). ولكن الأرجح أن الاشتقاق الأول هو

---

(١) فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون، قدّم لها أدونيس العكرة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٤٤.

(٢) محمد عبده، الأعمال الكاملة، جمعها وحقّقها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ٣، ص ٢٨٧.

(٣) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٣٤٠.

(٤) مثلاً: سلامة موسى، اليوم والغد (القاهرة: المطبعة العصرية، [١٩٢٧])، ص ١٢.

(٥) ساطع الحصري [أبو خلدون]، الأعمال القومية لساطع الحصري، سلسلة التراث القومي، ٣ أقسام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١٣٩٠ ـ ١٣٩١.

الأولى، فهو ذو أساس ثابت في حاضر اللسان العربي المتحقق، وهو مندرج في قاعدة صرفية واضحة، وليست محاولات الشيخ عبد الله العلايلي وغيره لإرجاع العَلمانية إلى العَالم مقنعة على وجه العموم[٦]، كما أنها قريبة العهد، متأخّرة على واقع العبارة.

العِلْمانية - بكسر العين - إذن هي العبارة المعتمدة في هذا الكتاب، مع أنه يمكن مبدئياً، واستناداً إلى المضامين التاريخية للعلمانية، اشتقاق عبارتها من العَالم أو من العِلم. فليست العِلمانية بالشأن الواحد المتجانس غير المتحوّل، بل كانت لها تواريخ عديدة انضوت في أطر سياسية ودولانية (من دولة) معيّنة، منحتها تمايزات وتحديدات عدّة.

تعبّر الألفاظ الإفرنجية عن بعض أطياف التحققات التاريخية العِلمانية، فهناك عبارة secularism المستقاة من الكلمة اللاتينية saeculum التي تعني لغوياً الجيل من الناس، والتي اتخذت بعد ذلك معنى خاصاً في اللاتينية الكنسية، يشير إلى العَالم الزمني في تميّزه عن العَالم الروحي. وقد اعتمدت هذه العبارة في البلدان البروتستانتية عموماً. أما في البلدان الكاثوليكية، فقد استخدمت عبارة اللائيكية laïcité (التي انتحلتها اللغة التركية في عبارة laiklik)، المشتقة من العبارتين اليونانيتين laos، أي الناس، و laikos، أي عامة الناس في تميّزهم عن الاكليروس.

إن ما يمكن استنتاجه من هاتين العبارتين بصورة عامة هو تأكيد الأولى النواحي الروحية والعقلية للعلمانية، وتشديد الثانية على النواحي المتعلقة بالمؤسسة الدينية كوحدة اجتماعية وسياسية. ولكن هذا الاستنتاج لا يفيدنا بالكثير ولا يمكن اعتباره مرشداً عاماً على تصنيف العلمانية إلى حزبين، فليست معاني العبارات أموراً ثابتة تطابق معانيها اللغوية وأسس اشتقاقاتها، بل هي مضامين متحوّلة تحوّل الاشتقاقات والمعاني اللغوية إلى معانٍ عرفية تتخذ مضامينها المعينة من التاريخ. ولئن كانت هناك تمايزات محددة بين العلمانية في الديار البروتستانتية وفي الحواضر الكاثوليكية، إلا أن لهذه التحديدات الكثيرة جامعاً عاماً يتضمنها جملة، هو مساواة المرجعية الدينية في أمور الحياة والفكر بالمرجعيات الأخرى في مجتمع متمايز داخلياً، معترف بالتمايزات، مما يجعل من أمور العقل والسياسة والمجتمع وتقنينها العام أموراً لا تخضع للسلطة المؤسسية أو الفكرية أو الرمزية الدينية، ولا تعتبرها المرجع الأساسي في الحياة. يصبح الدين في مجال العبادة الشخصية وتغدو التجمعات الدينية، كالكنائس والفرق وغيرها كالتجمعات الاختيارية الأخرى من أندية وغيرها، أموراً تعود إلى الحريات العامة، حيث تكون الحرية الدينية، من حرية معتقد وحرية تجمّع، واحدة من الحريات الشخصية والعامة كحق الرأي والنشر. وحيث إن الحرية الدينية حرية خاصة، لا تستطيع أية من ملازماتها التشريعية ان تنقض الحقوق العامة القائمة على أسس علمانية.

يصدق عموم العِلمانية هذا على كل الأحوال التي قامت فيها العلمانية. فهي تصدق في بريطانيا حيث هناك دين رسمي يترأسه ملوك بريطانيا ومملكاتها (الكنيسة الانغليكانية)، كما

---

(٦) انظر: أحمد حاطوم، «العِلمانية بكسر العين لا بفتحها،» الناقد، السنة ٢، العدد ٢٠ (شباط/ فبراير ١٩٩٠)، ص ٤٤ - ٤٧.

تصدق في فرنسا حيث تمّ الفصل التام بين الدولة ومؤسساتها. وبين الكنيسة ومؤسساتها. وليست علاقة الدين بالدنيا في المجتمعات العلمانية بواحده: فالملاحظ في البلدان ذات الأغلبية الكاثوليكية، مثل فرنسا، ان الدولة العلمانية التي تعضدها جملة قوية ومتينة من المؤسسات والتيارات الفكرية، تقوم في مجتمع توجد فيه (دون غلبة) درجة عالية من الإيمان الديني، تعضدها مؤسسات دينية قوية. بينما نرى في بريطانيا وهولندا درجة متدنية من الإيمان والممارسة الدينيين، وهامشية بالغة للمؤسسة الدينية والفكر الديني(٧)، أما في الولايات المتحدة، فنشهد تديّناً مدنياً شديد التمايزات الداخلية، منقطعاً عن الدولة وعن النظام التعليمي، ولكنه في الوقت نفسه أحد أسس النظام الاجتماعي والسلوكي العام(٨). إن العلمانية، إذن، شأن بالغ التعقيد والتنوّع، ومن المستحيل الكلام حوله دون الرجوع إلى التاريخ ووجهته الكونية العامة. فليست العلمانية بالوصفة البسيطة المتعلقة بأسس مزعومة للمسيحية(٩)، أو بالسلطة الدينية(١٠) دون تحديدات أخرى، كما نرى في الكتابات العربية التي تنظر الى تفرّدنا المزعوم على أنه صورة مرآة لتفرّد الآخر - أوروبا المسيحية. ليست البساطة المفترضة في هذا التاريخ الساذج لأوروبا الّا مقابلاً للنهائية البسيطة التي يقترحها أصحاب هذا التاريخ لمجتمعاتنا.

ثانياً: الدين والحياة العامة في الحاضرة المسيحية

يسترسل بعض المؤلفين العرب في إيلاء العلمانية الى آخر لاتاريخي ذي فردية مطلقة (كفرداتنا المفترضة). ويذهب بعضهم إلى أن العلمانية ترتيب للحياة العامة تأمر به المسيحية، عملاً بالعبارة الشهيرة التي ينسبها الإنجيل الى السيد المسيح، والتي يذهب فيها الى ضرورة اعطاء ما للّه للّه، وما لقيصر لقيصر، أي الفصل بين الدين والسياسة(١١)، يتّسم هذا المذهب بخلل خطير يطال معالجته التاريخ والواقع، فهو يفترض تمازجاً بين نص الانجيل وواقع الحياة المسيحية، تماماً كما يطيب للبعض افتراض التطابق بين تاريخ الاسلام ونصوصه. ويغفل الواقع الشديد التعقيد لعلاقة النص - أي نص - بالواقع، وأن التطابق بين الاثنين

---

(٧) لتوصيف شامل، انظر: David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Basil Blackwell, 1978), pp.5-7, and 18-55.

(٨) William Herberg, *Protestant, Catholic, Jew* (New York: Doubleday, 1955), pp.82-83, 222-223, and passim.

(٩) أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة: دراسات حول الاسلام والعصر، كتاب العربي؛ ٧ (الكويت: مجلة العربي، ١٩٨٥)، ص ١٢٩.

(١٠) محمد عمارة، الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٦٣.

(١١) لا شك أن ساطع الحصري، على عادته، استثناء كبير من قصور النظر اللاتاريخي الى التاريخ السائد في الفكر العربي الحديث، انظر مثلاً تعليقه على هذا الأمر بالذات في: الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، ص ١٩٢٦ - ١٩٢٧.

ليس إلاّ الشأن الأكثر ندرة، إن وُجد. تفترض هذه المعالجة أن لكل وحدة تاريخية تتناولها، كالمسيحية، طابعاً «نهائياً» واحداً ثابتاً منذ البداية، كما يفترض أن الإسلام الأولي في المدينة أمر نهائي واحد ثابت، وأن كل ما على المؤرخ فعله هو عرض الأحوال اللاحقة على هذا الأصل لتثبيت الاستمرارية، أو للقول بخروج اللاحق على سويّة السابق.

بعبارة أخرى، تفترض هذه المعالجة أن التاريخ جملة أحوال اقتضائية ظرفية لا تخلّ بالأصول الثابتة إلا بخروجها عنها، أي أن التاريخ لا يخضع لتحولات طبيعية له خاصة به، بل إن كل تحوّل هو خروج على أصل، ثم استئناف لهذا الأصل دون تحوّلات جوهرية.

وعلينا الآن ترك ميدان التقييم الميتافيزيائي والنظر في واقع التاريخ المسيحي قبل معالجتنا بعضاً من تاريخ الإسلام.

لا تخرج المسيحية ـ ولم تخرج حتى العصور الحديثة ـ عن دأب الاديان التوحيدية النبوية حصر المرجعية الروحية والفكرية، ثم القانونية العامة عند اتصالها بالسياسة، في أطر آيلة عن تصوراتها العقيدية. ينطبق هذا على الزرادشتية في ايران الساسانية، وينطبق على المسيحية في صيغتها البيزنطية، ثم البابوية الغربية، وانطباقه على الإسلام في عصور كثيرة من تواريخه. وتختلف الأديان النبوية التوحيدية هذه عن الأديان القديمة التي اقترنت بالدولة وبالامبراطورية، وبشكل خاص الوثنية الرومانية، اختلافات بيِّنة[12]. لم تفرض الامبراطوريات القديمة تجانساً عقيدياً «دينياً» على تشريعاتها العامة، بل كانت ذات أديان ضئيلة المحتوى العقيدي، كثيفة الممارسة الطقوسية، مما جعل من السهل بالنسبة إلى آلهة الجماعات المغلوبة الاندماج بآلهة الشعوب الفاتحة دون أن يترتب على ذلك اندماج أكثر من إسمي على صعيد الديانة، ولو كان هذا الاندماج يفضي إلى وحدة دينية أوسع دون قسر عقائدي. ولم تكن في الامبراطورية الرومانية المتأخرة في المتطلبات الدينية ما يفوق عبادة الامبراطور، وهو عملياً طقس عبادي باتجاه الدولة، دون أن تترتب عليه نتائج عقائدية، فالوثنية ديانة توليفية تآلفية في العمق. وانتهى الأمر بروما إلى منح الجميع حق المواطنة، مما سمح لأباطرة من أصل سوري تسنّم سدّة السلطة العليا. فكان الاندماج يتم، إذن، على أساس قانون عام يستغرق الخصوصيات، على الرغم من وجود قوانين محلية في أطراف الامبراطورية الرومانية التي لم تكن، على محليتها، على ارتباط ضروري بالدين، بل كانت تقنينات لأعراف مدنية تناسب الأوضاع المحلية، فلم يُعمَّم القانون الروماني بتفاصيله في تلك المناطق ـ كالحواضر الأساسية ـ التي غلبت فيها أنماط العلاقة الاقتصادية والاجتماعية الرومانية. فكان تجريد العبادات الوثنية من أية نزعة حصرية متطورة نحو «شرك تركيبي»[13] قد فتح المجال للتعايش السلمي للجماعات الدينية المختلفة ضمن حدود سياسية واحدة.

---

(١٢) نعتمد الى حد كبير على دراسة تفصيلية متأنية وافية، يتجاهلها أو يجهلها الكاتبون العرب حول العلمانية وصلة الدين بالدولة في أوروبا وفي الإسلام: جورج قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٩).

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

أما مع تحوّل الامبراطورية الرومانية الوثنية الى الامبراطورية البيزنطية للمسيحية[14]، فقد تمسّك الأباطرة بإدماج الدين في القانون العام للدولة، وأجروا ذلك على مختلف وجوه الحياة، بحيث صارت العودة إلى أحد الأنماط البدائية للتضامن الاجتماعي (كما في اليهودية مثلاً)، حيث كانت العبادة المشتركة شرط الحق وضمانته[15]، وأصبحت للعبادة متعلقات عقيدية حصرية تفضي بمن لا يأخذ بها، لانتمائه إلى جماعة دينية مغايرة، إلى خارج الإطار القانوني العام، وتقتضي عزله في خصوصية دينية مدنية مغلقة اجتماعياً وسياسياً، تطبّق عليها أحكاماً خاصة. جرى بذلك تسييس العلاقات الطوائفية، وغدا التسامح الديني شأناً مرهوناً بالعلاقات الدولية وبالولاء للأكثرية، في جو مشحون بالعداء والازدراء الديني، تعضده تمايزات اجتماعية وثقافية مرتبة الأولوية القانونية والسياسية لفئة على أخرى بموجب تضحية الأباطرة بالقانون لحساب العقيدة والانتماء إليها، الأمر الذي عاد بالضرر على الاستقرار والسلم الأهليين. وما زال بعض المؤلفين الكاثوليك يرى في نظام القيصرية البابوية البيزنطي مثلاً أعلى مسيحياً[16] ونظاماً لا تكتفي الدولة فيه بالمجاهرة بالعقيدة وبرعايتها صياغة العقائد (إشارة إلى المجامع العقيدية في نيقية وغيرها) ممثلة بشخص الامبراطور، ولا تقنع بدعم العقيدة المصطفاة ونشرها، بل تعتمد الدين ومقاصده عماداً للدولة والحقوق، وتحاول تكييف الواقع الاجتماعي وفق متطلبات التأويل المسيحي الذي يمارسه الاكليروس.

تقوم السلطة الدينية بالتأسيس الرسمي للسلطة المدنية، وتقضي في أمور المجتمع. ليس أيٌّ من الأمور التي ذكرناها تامة كاملة، ولا هي نهائية غير متحولة، فلا نهايات في التاريخ ولا حلول تامة فيه: تشير دراسة معمقة[17] الى استخدام الرمز الديني في سياسة قسطنطين الذي نقل العاصمة الى القسطنطينية (استنبول بعد الفتح العثماني) وجعلها مدينة منذورة لمريم العذراء، ثم دعا إلى مجمع نيقية عام ٣٢٥، دون أن يتحوّل إلى المسيحية إلاّ على فراش الموت، وبعد استخدامه الوثنية في إطار أولوية المرجع المسيحي الذي غدا فيما بعد فاعلية امتصت المرجعيات السابقة عليها ووسمتها بسمتها وباسمها، واستأثرت بالمرجعية تامة بعد أن كانت جزءًا من عالم ديني وثني استخدمها فيه قسطنطين. كانت الدولة الوثنية هي البادئة برعاية الكنيسة وإدخالها في إطار الحكم. ولكن هذه البداية لم تمنع الكنيسة من صبغ الدولة بطابعها، فقد كانت الدولة هي الراغبة في ذلك، أي في التحول إلى نظام سياسي ثيوقراطي. وكانت الدولة البيزنطية مثال الدولة الدينية المسيحية بلا منازع. وغريب، فعلاً، أمر المثقفين العرب والباحثين في شؤون التاريخ الديني الإسلامي ومؤسسة الخلافة، عندما يتجاهلون التراث السياسي والديني في بلاد الشام قبل الإسلام.

---

(١٤) انظر الكتاب المتميز: Judith Herrin, *The Formation of Christendom* (Oxford: Basil Blackwell; Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987).

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٧) Alistair Kee, *Constantine Versus Christ: The Triumph of Ideology* (London: SCM Press, 1982).

على هذه الصورة، دخلت النصوص الدينية وقرارات المجامع الكنسية مجال القانون العام والخاص، وأصبح لها في شرعة جوستنيان (٤٨٣ ـ ٥٦٥) قوة لا تقلّ عن قوة القانون[١٨]. فامتزج القانون الروماني بهواجس الكنيسة امتزاجا حافظ على تراث قانوني استأنف فيا بعد انفصاله عن الدين واندراجه في القوانين الأوروبية الخاصة في العصور الحديثة. وعن هذا الطريق انتقل إلى روما. فحيث كانت الكنيسة عاملة في كنف دولة عظمى متينة البنيان في بيزنطية، غدت في روما السلطة الوحيدة المتماسكة في عهد الغزوات البربرية لأمم القوط وغيرهم. وصارت فيا بعد راعية الامبراطورية الرومانية المقدسة التي تأسست عندما توّج البابا ليو الثالث كارل الكبير (شارلمان) امبراطوراً يوم عيد الميلاد عام ٨٠٠. ولكن لم تصبح الكنيسة ذات سلطة سياسية وعسكرية فعلية تضارع سلطة الملوك والأباطرة إلاّ في عهد البابا غريغوريوس السابع (١٠٧٣ ـ ١٠٨٥) ـ سلطة صعدت وهمدت مع مرور القرون وتحولات العلاقات الدولية داخل أوروبا وخارجها. ولكن هذه السلطة ـ سياسية كانت أم دينية ـ كانت دوماً مرتبطة بعلاقة أكيدة مع الدولة، علاقة رعاية من قبل الدولة، وإرشاد من قبل الكنيسة لكون أهلها (أي أهل الكنيسة) مثقفي السلطة ومحتكري المعرفة. على ذلك لم تكن الفاعلية القانونية للكنيسة مقتصرة على بتّ أمور قانونية متعلقة بالكنيسة وعلاقاتها الداخلية وتنظيماتها ومجال العبادات، بل تعدتها إلى مجالات الحياة كافة، وخصوصاً مع العصر الذهبي للقانون الكنسي في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر وتضافر هذا مع سيطرة الكنيسة على طقس الدخول إلى المجتمع ـ أي المعمودية. ففرضت المنع على الربا، وقنّنت الزواج بتحويله من أمر جارٍ على أعراف محلية وقبلية ـ مثل الأعراف الفرنجية التي تضمّنت الزواج بالأخوات والبنات ورعاية المخطيات، إضافة إلى أسس وراثية تحرم النساء من الوراثة ـ إلى رباط ديني مقدس يتعدى المجتمع وتشرف عليه الكنيسة[١٩]. ثم قنّنت لكنيسة قوانين الحرب والسلطات السياسية، وتبنّت أولوية البابا، ورعت نظريات سياسية جعلت من الملوك صوراً محاكية للمسيح (christomimesis) ومن الفكر السياسي خريستولوجيا سياسية[٢٠] تحولت في ما بعد إلى نظرية في الحق الإلهي للملوك والحكم بموجب لطف الله.

ولم يكن الاهتمام بالمعاملات والسياسات إضافة الى العبادات هو وحده ما يجعل من الفكر المسيحي الفقهي والسياسي شبيهاً بالفكر الإسلامي، بل إن الأليات الذهنية المنطقية وشبه المنطقية التي استخدمت في الفقه المسيحي الغربي كانت شبيهة بآليات الفقه الإسلامي وأصوله، كالنسخ والقياس وإيلاء سلطة التفسير إلى الشارع، ثم إلى العقيدة، والأعراف.

---

(١٨) بخصوص القوانين الكنسية على وجه العموم، انظر النصوص البالغة الفائدة، في:

J.M. Buckley [et al.], «Canon Law,» in: *New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw Hill, 1967), vol.3, pp.29-53.

(١٩) Georges Duby, *The Knight, the Lady, and the Priest: The Making of Modern Marriage in Medieval France,* translated by Barbara Bray (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1985).

(٢٠) Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957), pp.16, 47-48, and passim.

كل ذلك يشير حكماً إلى أصول مشتركة رومانية شرقية، إضافة إلى اجتماع الدينين في إطار الديانة التوحيدية النبوية وما تستجلب من مفاهيم إلى السلطة والمرجعية والنص.

علينا أخيراً الإشارة إلى نقطة أساسية في تاريخ الفكر والفقه المسيحيين في علاقتهما بالمجتمعات المختلفة. ليس واضحاً إلى أية درجة كان القانون الكنسي جارياً في حيّز التطبيق. والأكيد أن هذا الأمر تفاوت حسب الزمان والمكان، وأنه أخذ في التطبيق المتجانس مع انتشار الرهبانيات الكبرى وانزراعها في الأرياف الأوروبية. أما المدن الأوروبية فقد بقيت محتفظة بحدٍّ كبير من الاستقلالية القانونية سمح لها في ما بعد بإنتاج الرأسمالية وفئة جديدة من القانونيين الذين صاغوا القوانين المدنية وأنتجوا الفكر العلماني بالتعاون مع قساوسة المدن الإيطالية الذين ارتبطوا بعلاقات أسرية مع ارستقراطية المدن[٢١].

كان القرن الثالث عشر فترة مفصلية في نمو مسيحية لاتينية متجانسة ومركزية. ففي ذلك القرن ابتدأ نشاط الرهبانية الدومينيكية (ابتداء من ١٢١٦) التي انتمى إليها توما الاكويني، والفرنسيسكانية (ابتداء من ١٢٢٣). وبينما اختصت الأولى بالصياغة العقائدية وبمحاربة البدع وبالقيام على الفاعلية الامتحانية التفتيشية inquisition ابتداءً من العام ١٢٣٣، انصبّ الاهتمام الأساسي للثانية على التبشير في الأرياف. ولكن المجتمع الإقطاعي كان مجتمعاً بطيء الوتائر، صعب التواصل والمركزة، مفتتاً قانونياً، تبعاً لأسس إقطاعية تقاسمت فيه الملكية والكنيسة السلطة القانونية مع الأمراء، دون أن يعني هذا ـ بالضرورة ـ انتقاصاً من المركزية السياسية (وفي هذا الفصل بين المركزية السياسية والمركزية القانونية أحد شروط الفصل بين السلطات الذي قنّنته الديمقراطية لاحقاً). ولم تكن للممارسة الدينية الطقسية الكثافة التي صارت لها في ما بعد. فيبدو، مثلاً، أنه بين القرنين الحادي عشر والسادس عشر، لم يزد تناول الرهبان والراهبات والورعين من العامة الخبز المقدس على ثلاث أو أربع مرات في العام. بل استمرت الأرياف الأوروبية على جملة من المعتقدات الغيبية بكائنات تتنافس على ولاء الفلاحين مع الاعتقاد بالإلّه الواحد وما يترتب عليه من وحدانية السلطة في عالم الغيب[٢٢]. خلاصة القول، إن هذه الفترة كانت فترة إعداد عقائدي ومؤسسي للبنى العقلية والتنظيمية للكنيسة، تلك البنى التي لم تصبح ذات فاعلية في العمل على التجانس الحقيقي والشامل للمجتمعات الأوروبية إلاّ مع اقترانها بقيام الدول الأوروبية المركزية مع الإصلاحين البروتستانتي والكاثوليكي.

وسنرى أن الكلام على الصراع بين الدولة والكنيسة أمر مبالغ فيه إلى حد كبير، فلم

---

(٢١) Lucien Paul Victor Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, translated by Beatrice Gottlieb (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), p.322.

(٢٢) انظر خصوصاً الفصل الثالث من: Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, translated by Janos Bak and Paul Hollingsworth, Cambridge Studies in Oral and Literate Culture; 14 (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press; Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme, 1988).

يكن للكنيسة استقلال فعلي إلاّ في مجتمع إقطاعي كانت فيه الكنيسة اقتصادياً سلطة إقطاعية، ملكية أو شبه ملكية، كغيرها من السلطات. أما مع القرن السادس عشر، فقد اندرجت الكنائس في الممالك الأوروبية وبناها، عاملة فيها بصفة هيئات دينية تابعة للدولة وعاضدة لإيديولوجيا الحكم. ونتيجة ذلك صار انتشار أثر السلطة الدينية في الحياة العامة أحد أركان الحكم الملكي وأداته الأساسية لفرض التجانس القانوني والايديولوجي على المجتمع في غياب النظم التعليمية وأدوات الاتصال والإدارة التي وسمت الدولة الحديثة في ما بعد، بذلك التجانس الذي كان أساساً ضرورياً للمركزية السياسية. وبذلك أصبح الحرم الكنسي في القرن السادس عشر إحدى عقوبات عدم سداد الديون، وامتلأت فرنسا طقوساً احتفالية ذات طابع ديني، إذ صار فيها سنوياً ٦٠ يوماً من الأعياد القائمة بموجب تقويم الكنيسة، إضافة إلى أيام الأحد[٢٣].

إن هجوم مارتن لوثر على بيع الكنيسة صكوك الغفران عام ١٥١٦ أمر شهير لا يحتاج إلى إضافة بيان، وينطبق الأمر نفسه على تعليقه البيان الشهير المتضمن الموضوعات الإصلاحية على باب كاتدرائية فورمز عام ١٥١٧. ثم تزوج لوثر، الراهب السابق، راهبة سابقة، وفجّر حركة الإصلاح البروتستانتي بالتحالف مع بعض الأمراء الألمان[٢٤]. كانت حركة الإصلاح البروتستانتي فاتحة عهد من الحروب الأوروبية غيّرت نظامها الدولي وثبّتت دولاً مركزية مرتكزة إلى أساسين، هما: الاستبداد الملكي، والكنائس التابعة لهذه النظم الاستبدادية، وعلى وجه الخصوص في اسبانيا وفرنسا وبريطانيا. أما في ألمانيا، فقد كان الإصلاح الديني فرصة لاستقلال الإمارات الألمانية عن النظم الامبراطورية الأوروبية على أسس من الملكية المحلية التي عضدتها اقتصادات محلية ناشطة، والتي أسست كنائس محلية - بروتستانتية وكاثوليكية - عاملة باللغة الألمانية التي ترجم لوثر الكتاب المقدس إليها[٢٥]، ترجمة كانت أحد أسس قيام اللغة الألمانية الأدبية الحديثة. وكانت البروتستانتية في بعض الأطراف - كالبروتستانتية الفرنسية (الهوغونوتية) في جنوب البلاد وبروتستانتية اسكتلندا (التي كانت لفترة تحت السيطرة الفرنسية) - تعبيراً عن نزعات استقلالية للارستقراطيات المحلية القائمة ضد محاولات المركزة والإلحاق بالنظام الامبريالي داخل أوروبا[٢٦]. ويصدق الأمر نفسه على البروتستانتية الهولندية التي قادها بورجوازيو المدن التجارية الهولندية ضد السيطرة الامبريالية الاسبانية. واقترنت البروتستانتية بأمر هام يطال علاقة الكنيسة بالدولة، وهو درجة عالية من علمنة ممتلكات الكنيسة بالاستيلاء عليها من قبل الدول. وقد صدق هذا بوجه خاص على الإمارات الألمانية، وعلى بريطانيا في عهد الملك هنري الثامن.

---

(٢٣) Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, pp.339 and 347 n22.

(٢٤) انظر: Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: Verso, 1979), part 1.

(٢٥) Lucien Paul Victor Febvre, *Martin Luther: A Destiny*, translated by Roberts Tapley (London; Toronto: J.M. Dent and Sons, 1930), pp.99-123.

(٢٦) Anderson, Ibid. pp.92, and 136.

حاربت البروتستانتية البدع دون هوادة، وعملت على قسر التجانس الايديولوجي والروحي والعبادي - أي على المركزية الثقافية في وجه أشكال من البروتستانتية الراديكالية التي عضدت حركات فلاحية ثورية، كان أهمها الحركة التي ترأسها توماس مونتزر Thomas Munzer - حليف لوثر في أول الأمر، الذي أعدم عام ١٥٢٥. ولم تكن الكاثوليكية قانعة بالتفرّج، بل أخذت تعمل بهمّة ونشاط بالغين على تقنين وإدارة الطاقات الدينية والروحية الهائلة التي دفعت بها البروتستانتية إلى ساحات الحرب والفكر والشعور على امتداد القارة الأوروبية. فكان الإصلاح الكاثوليكي بدوره عاملاً على إيجاد دول متجانسة دينياً ومذهبياً، وعلى إخلاء الأراضي الكاثوليكية من غير الكاثوليك، ولم تكن الكاثوليكية دون خبرة في هذه الأمور. فقد اهتم العرش الاسباني اهتماماً بالغاً بالاستواء الديني في أراضيه. فكان قد أقام ديواناً تفتيشياً عام ١٤٧٩ لامتحان الأسر ذات الأصول المسلمة واليهودية التي فرضت عليها المعمودية للتيقّن من أن مسيحيتها لم تكن مجرد تقيّة قبل طردها من بلادها. وأسس البابا ديواناً تفتيشياً ملحقاً بالفاتيكان في العام ١٥٤٢ لملاحقة البروتستانت فاجتمع مجمع ترينت على ثلاث مراحل في الفترة ١٥٤٥ - ١٥٦٣ لتقرير العقيدة والقانون وتنظيم الكنيسة، ولوضع أسس لمحاربة الأديان المحلية الشعبية - أي ما تسميه الأديان البدع - وإيجاد التجانس الثقافي في المدن والأرياف[٢٧]. وكانت إحدى وسائل فرض هذا التجانس هو مضارعة البروتستانتية في التشديد على الأخلاقية الشخصية وتسليط ضغوط شديدة على السلوك الفردي، فكان نظام الحياة اليومية في بافاريا الكاثوليكية على عهد البرخت الخامس Albrecht V (١٥٥٠ - ١٥٧٩) وكأنه صورة لجنيف الكالفينية Calvin[٢٨]. اشتد الضغط على الريف في هذه الفترة بأشكال مختلفة، لم يكن أقلّها هستيرياً ملاحقة الساحرات وحرقهن، وهي العملية التي امتدت على قرنين في الأراضي البروتستانتية والكاثوليكية على حد سواء، والتي يبدو أنها كانت من وسائل القضاء على مرتكزات الديانات المحلية والنظم الاجتماعية العصية على المجانسة والمركزة. أما العنف فأخذ أشكالاً مهولة، لم يكن أقلّها المذابح التي عُرفت باسم مذبحة يوم القديس بارتيليمي في باريس (١٥٧٢/٨/٢٤). ولم تنتهِ الحروب الدينية والمذابح الهادفة إلى المجانسة المذهبية إلا مع معاهدة وستفاليا للعام ١٦٤٨ التي أفضت بأوروبا إلى نظام دولي جديد بتكريسها استقلال الدول الألمانية وهولندا وسويسرا، وإنهائها الفعلي (دون الإسمي) الامبراطورية الرومانية المقدسة، وإحكام مركزية فرنسا في النظام الأوروبي على حساب إسبانيا. إضافة إلى ذلك، كرّست معاهدة وستفاليا النظام الدولي الأوروبي على أساس مبدأ cujus regio, ejus religio أي ما يقابل القول بأن الناس على دين ملوكهم[٢٩].

كرّس الإصلاحان البروتستانتي والكاثوليكي، إذن، مبدأ التجانس المذهبي، وتبعية الكنيسة للدولة، ولو بقي للكنيسة الكاثوليكية هامش من الاستقلال مستقى من وجود روما

---

(٢٧) Robert Mandrou, *From Humanism to Science, 1480-1700*, translated by Brian Pearce (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1978), pp.162-250.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٢٩) Anderson, Ibid., p.90.

وإمكان اللعب على العلاقات الدولية داخل أوروبا. اقترن هذا باتفاق بين ملوك فرنسا والكنيسة الكاثوليكية، أعطي بموجبه الملوك حق تعيين أصحاب المناصب الكبرى في الكنيسة، مع إعفاء الأملاك الكنسية من الضرائب (على عكس إسبانيا حيث خضعت أملاك الكنيسة لمعدلات مرتفعة من الضرائب). أما في إيطاليا، فكان المنصب البابوي وسلطاته جزءًا من نسيج العلاقات بين الدول الإيطالية المختلفة، وانضوى في إطار الصلات بين الأسر الارستقراطية. واضطربت الحياة الدينية في بريطانيا بين إعلان هنري الثامن نفسه رئيساً للكنيسة عام ١٥٣٤، وحلّه الطرق الرهبانية واستيلائه على ممتلكاتها، والحرب الأهلية التي أفضت بعد أكثر من قرن إلى تأسيس كنيسة الدولة والسيطرة على الفرق البروتستانتية الراديكالية، بعد أن جرى استيعاب بعض عناصر البروتستانتية في الكنيسة الانغليكانية (أو الانكلو - كاثوليكية).

كانت حصيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر الغزيرين بالتاريخ، اذن، أموراً تخالف الصورة التي ينشرها بعض المثقفين العرب حول العلاقة بين الدين والدولة في أوروبا، وهم ينشرونها استناداً، على الأرجح، إلى قراءات في المختصرات، أو إلى بقايا ذكرى دروس التاريخ في المدارس الثانوية أو الابتدائية. فقد كانت حصيلة هذين القرنين توسّع المسيحية البروتستانتية والكاثوليكية في المجتمعات وتحويلها من مجتمعات مسيحية اسمياً إلى مسيحية بالفعل، بالتعاون مع دول مركزية احتاجت في مركزتها إلى جعل مجتمعاتها سفوحاً مستوية ثقافياً إلى الحد الذي سمحت به سبل الاتصال والإدارة في ذلك الزمان، وتوسمت تلك الدول في الاكليروس الفئة القائمة على التوحيد الثقافي والقانوني.

كانت الدولة السلطة السياسية المدنية العِلمانية، وكانت الكنيسة هيئة ثقافية وأيديولوجية وقانونية إضافة إلى كونها هيئة علمانية، مدنية، تسيطر على أملاك واسعة وتدفع ببعض كبرائها - مثل الكاردينال ريشيلو Richelieu - إلى أرفع المناصب في الدولة، وتتداخل في قياداتها الارستقراطية، بحيث كانت الأسر الكبرى تدفع عادة بواحد من أبنائها إلى الكنيسة حيث كان ينتظر أن يرقى بسرعة بالغة إلى أعلى المراتب. كانت علاقة الكنيسة بالدولة بذلك علاقة شراكة وتداخل وتضافر في نظام عام طرفه الأقوى سياسياً الملكية، التي صارت تحكم بموجب حقوق إلهية اخترعتها لها الكنيسة، دون أن يمنع هذا من وجود الصراعات بين مؤسسات الدولة ومؤسسات الدين. ولكن هذه الصراعات لم تكن شاملة، ولم تكن للواحدة أغلبية تامة على الأخرى تشمل أولوية على كل الصعد، ولا كانت علاقات الأولوية دائمة، بل تحولت حسب وتائر التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية. كانت المسيحية عقيدة رسمية للدولة التي تماهت فيها - كما في بيزنطية - المواطنة مع العبادة والانتماء المذهبي. فكان غير الكاثوليك محرومين من الحقوق المدنية في البلدان الكاثوليكية، وغير البروتستانت محرومين من الحقوق المدنية ومن إمكانية دخول المؤسسات التربوية أو خدمة الدولة في البلدان البروتستانتية، وكانت الكنيسة القائمة على محاربة البدع ومحاكمة أهلها الذين كانوا يسلّمون إلى السلطات المدنية لتنفيذ الأحكام بحقهم (كما في النظام القضائي الإسلامي). ولذلك نجد أحد أكبر دعاة التسامح الديني في إطار الفكر الليبرالي، وهو جون

لـوك John Locke، يقصر هذا التسـامح عـلى الفرق الـبروتستانتيـة ويستثني منه الكـاثوليـك والملحدين، ونجد شكّاكاً بارزاً هو فولتير Voltaire يشدِّد على ضرورة مبدأ دين الدولة لضبط الشعب، وعلى ضرورة حصر الوظائف العامة بالمنتمين إلى هذا الـدين أو المذهب[٣٠]. كـانت علاقة الدين بالسـياسة شأناً مسلّماً به من قبل البديهية السياسية، ولم تكن العلمانية بالأمر الذي استخدمته الدولة لتـطويع الاكليروس، ولا كـان لها عـلاقة بـالصلة بين الـدولة والـدين التي قامت على أساس من الدين. ليس غريباً أن ينزع بروتستانت فرنسا إلى الراديكـالية أكـثر من غيرهم، وأن ينطبق الأمر نفسه على كاثوليكيي بريطانيا[٣١].

ولما لم تكن هنالك ضغوط ثقافية أو فكـرية أو أيـديولـوجية عـلى الهيئة الكنسيـة (خلال الضغوط الدينية من الفرق المخالفة)، لم يكن غريباً أن يكـون أفراد الاكليروس السبّـاقين إلى البحث العلمي في أوروبا، وينسى الكثير من الناس أن كوبـرنيكوس Copernicus نفسـه كان قساً. كما أن الكثيرين يهملون حقائق أساسية، ومنها أن المذهب الاسمي في الفلسفة اللاتينية nominalism وقادته بالطبع من رجال الكنيسـة ـ كان مـرتبطاً أشـد الارتباط بصعـود المفاهيم التجريبية الأولى في العلوم الطبيعية وفي الدراسات الرياضية التي أدّت إلى العلم الحديث عند غاليليـو Galileo واسحق نيوتن Newton. وقد ارتكزت تلك الدراسات عـلى العلوم العربيـة المنتقلة إلى أوروبـا[٣٢]. تأسـست جمعيـة يسـوع في عهـد مجمع تـرينت لتكون الـذراع الفكريـة والتربوية للكنيسة الكاثوليكية. وتشير الأبحاث إلى أن اليسوعيين كانوا بالغي النشـاط في مجال العلوم الطبيعية التجريبية والـرياضيـة، وان الكثيرين منهم كـانوا عـلى صلة وثيقة بـالأبحاث الفلكية الكوبرنيكية، ولم تكن النظرية الكوبرنيكيـة تمسّ أموراً عقـائديـة استراتيجيـة. يتضح هـذا الأمر في محـاكمة غـاليليو التي دُرست مؤخـراً في ضوء محفـوظـات كـاملة عن المحـاكمـة اكتُشفت مؤخـراً في الفاتيكـان[٣٣]. فقد حيكت في رومـا مؤامرة يسـوعية ضـد غاليليـو بقصد القضـاء عليه وعلى جماعة ثقافية ارستقراطية ارتبط بها، وكـانت فاعلة تحت رعـاية البـابا. بـل كان القصد البعيد من تلك المؤامرة التأثير في سلطة البابا ذاته. وكانت التهمة التي وُجِّهت إلى غاليليو، في أول الأمر، أعظم شأناً بكثير من الأخذ بالنظرية الكوبرنيكية (التي لم يأخذ بها إلا بتحفّظ وتقنيّة)؛ فقد اتهم بالأخذ بالنظرية الذريّة التي حرّمها مجمع ترينت لأنها تنفي الأسس الفلسفية لطقس الافخاريستّيا (تناول القربـان)، كما قـرّرها هـذا المجمع: تـذهب هذه الأسس إلى أن النبيـذ والخبـز يتحـولان بـالفعـل إلى دم المسيـح ولحمـه عنـدمـا يتبـاركـان transsubstantiation، بينما تفيدالنظرية الذرية امتناع ذلك، وتأويل التحول الجوهري تأويـلاً

---

(٣٠) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة (بيروت: دار الثقـافة؛ مؤسسـة فرانكلين، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦)، ج ١، ص ٥٦١، و ٥٦٣.

(٣١) Martin, *A General Theory of Secularization*, p.19.

(٣٢) A.C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science* (Oxford: Clarendon Press, 1953), pp.294, 36-37, 77-80, and passim.

(٣٣) Pietro Redoni, *Galileo Heretic*, translated by Raymond Rosenthal (London: Allen Lane the Penguin Press, 1988).

مجازياً. أما البابا فاضطر إلى مجاراة اليسوعيين لجملة من الأسباب السياسية المستجدة. ولكنه تدخل في ترتيب المحاكمة وفي تعيين هيئتها، وفي صياغة التهمة التي نجح في تخفيضها من تهمة مهلكة إلى تهمة لا تحمل عقوبة الموت ولا تقارب موقعاً عقيدياً استراتيجياً استخدم لفصل الكاثوليكية عن العقيدة اللوثرية التي رأت في الأفخاريستيا وجوداً مزدوجاً في الآن الواحد للخبز وللحم المسيح وللنبيذ ودم المسيح consubstantiation. فكان أن نجح البابا في حماية غاليليو إلى حد، وفي الدفاع عن نفسه ضد تهمة رعاية كافر محكوم بالموت. ولم يحتجز غاليليو في السجن بل سمح له بالنزول في منزله الريفي.

نستنتج من ذلك أن الكنيسة لم تكن على صورة منهجية ولا كانت بالضرورة، عائقاً في وجه البحث العلمي، وأن العلمانية ليست بالشأن المرتبط ضرورة بالفاعلية العلمية. بل إن هذه الفاعلية قد تبقى منحصرة في الأمور التفصيلية للبحث دون أن تؤدي بالضرورة الى نظرة عدائية تجاه الدين، شريطة ألاّ يصار إلى تعميم الحقائق العلمية ومناهجها على مختلف مجالات عمل العقل في العقيدة، وأن يعتبر الدين مجالاً منفصلاً عن العلم. يبدو ذلك بوضوح من تديُّن العدد الأكبر من علماء الطبيعة، من روبرت بويل Boyle الذي كان معادياً بشدّة للإلحاد والشك في أمور الدين، والذي رأى في العلم براهين على تفاهة الإلحاد، إلى نيوتن الذي آمن بالكيمياء والسحر، واعتبر مدارات الكواكب وسرعاتها أموراً - على انتظامها - موضوعة من قبل الله لا تخضع لمساءلة بشرية[٣٤]، ومن جوردانو برونو Giordano Bruno الذي آمن بالأعداد والحروف السحرية[٣٥] إلى غالبية علماء الطبيعة في القرن التاسع عشر الذين كانوا مؤمنين بالله[٣٦]. بل إن الكثلكة الفرنسية بقيت حتى نهاية القرن الثامن عشر متماشية مع العلوم الطبيعية على أساس الفصل بين العلمية والخلق، ولم يعارض علوم الطبيعة ونتائجها إلاّ الجانسينيون القريبون من البروتستانتية، ولم تنقلب الكنيسة الفرنسية ضد العلم إلاّ على أثر المصادمات التي تلت الثورة الفرنسية - بل رأى اليسوعيون في النصوص المقدسة إعادة صياغة للقانون الطبيعي[٣٧].

كانت مساهمة العلم دون شك مساهمة كبيرة في بروز حيزات معرفية خارجة على سلطة النص والمؤسسة الدينيين. فقد كان من آثار الاكتشافات العلمية الأساسية - خصوصاً المعارف

---

(٣٤) Alexandre Koyré, *Newtonian Studies* (London: Chapman and Hall, 1965), pp.201, and 203-204.

(٣٥) Frances Yates, *Giordano Bruno and the Heremetic Tradition* (London: Routledge, 1964).

(٣٦) A. Eymien, «Science et religion,» dans: *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (Paris: Gabriel Beauchesne, 1923), vol.4, pp.1242-1254.

(٣٧) Robert L. Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century: France* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1939), pp.28, 34-35, 165, and 203-205, and Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century: The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-4,* Gifford Lectures; 1973-74 (Cambridge; Eng. New York: Cambridge University Press, 1975), pp.xxxx, and 122.

الفلكية الجديدة ومساهمة غاليليو وديكارت Descartes في تحويل الطبيعة إلى حيّز رياضي ـ أن حطمت صورة الكون كحيّز متناهٍ مرتب هرمياً وقيمياً على صورة سماوات وأراض وأفلاك، ووضعت مكانها صورة مكان لامتناهٍ تحكمه قوانين بدلاً من طبائع كامنة، كما قضت على المكان المتمايز داخلياً بتمايزات نوعية، ووضعت مكانه مكاناً هندسياً متجانساً ومجرداً[٣٨]. فما عادت الطبيعة موسومة بغاية خارجية عنها، وما عاد الإنسان مركزاً للكون، فما عادت عناية اللّه بالإنسان، تالياً، محور حركة هذا الكون، بل أصبحت الطبيعة عمياء لم تخلق لأجل شيء بل هي كائنة لا غاية لها. ولئن كان نيوتن، كما أسلفنا، مؤمناً برعاية اللّه المستمرة للكون، حتى أنه اعتقد أن المجموعة الشمسية لا بد أن تنهار وتنكمش على مركزها إن رُفعت عنها هذه الرعاية المستمرة[٣٩]، فإن هذا الاعتقاد لم يستتبع إيماناً ضرورياً بغايات إلهية خارجة على الكون، بل إن دور اللّه لا يتعدى فيه، حسب أحد الباحثين، دور عامل الصيانة المواظب باستمرار[٤٠]. فقد اقترنت هذه النظرة بدقة تجريبية ورياضية نادرة اتصفت بها ممارسة نيوتن العلم[٤١]، إضافة إلى مبدأ اقتصادي أساسي هو أنه لا يجوز الاعتراف بأية علل في الطبيعة، إن لم تكن في آن صحيحة وكافية لتفسير الظواهر موضع النظر[٤٢]. أصبح اللّه بموجب ذلك فرضية غير ضرورية، مقحمة على الطبيعة مما حدا بـ لابلاس Laplace في حديث شهير مع نابليون إلى القول إن نظامه الكوني ليس بحاجة للّه كفرضية مفسّرة[٤٣]. بل كان افتراض نيوتن تدخل العناية الإلهية في صيانة الكون أمراً سخر منه علماء آخرون من المؤمنين مثل لايبنتز Leibnitz، الذي رأى في فرضية الرعاية انتقاصاً من قدرة اللّه على خلق آلة كاملة لا خلل فيها ولا حاجة بها للرعاية[٤٤]. مثّل موقف نيوتن ومثّلت التعليقات عليه، إذن موقفاً وسطاً بين الغائية الاعجازية المسيحية، والنزعة التي تبلورت في ما بعد ـ كما نرى في مثال لابلاس ـ لاعتبار الانتظام العقلي للطبيعة بحدّ ذاته الألوهة عينها، أي الدين الطبيعي[٤٥].

خلاصة القول، إننا في تقصّينا أسس العلمانية علينا أن نتفادى الانزلاق إلى الشعارات ونناى بالنظر عن انتظار مبارزة درامية بين العلم والدين، فالعلم جملة معارف مضبوطة والدين جملة تصورات قيّمة لا تخضع للعقل، وليس يمكن إيجاد وضع من التناقض بينهما، ولو كان القضاء محتماً إن حاول الدين بادعائه امتلاك حقائق الكون تعطيل الفاعلية العلمية في

---

(٣٨) Koyré, *Newtonian Studies*, pp.6-9, and A.E. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (London: Routledge, 1932), passim.

(٣٩) Burtt, Ibid., p.291.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٤١) Koyré, Ibid., pp.25-52.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦، وقارن: Burtt, Ibid., pp.283-286.

(٤٣) Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, [1957]), passim.

(٤٤) Burtt, Ibid., pp.289-290.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

وضع كانت فيه التصورات المبنية على الفاعلية العلمية آخذة في التوسّع في مجـالات تخرج عن نطاق العلم وتنافس الدين في المرجعية التفسيرية، بمثل ما كانت قادرة على الارتبـاط بمرجعيـة اجتماعية وسياسية ـ وفي النهاية ايديولوجية وثقافية ـ وعلى تهميش العقلية الـدينية والـدفع بهـا إلى مجال خاص من مجالات الحياة، هو العبادة. وما حصل ذلك إلا باجتـماع الحداثـة العلمية المعمَّمة، واكتشاف العالم التاريخي بمـا هو مجـال للتحوّل، واقـتران ذلك مـع اكتشـاف إمكـان التحول المجتمعي المنعكس في الديمقراطية السياسية[٤٦].

بعبارة أخرى، كانت الأسس العقلية للعلمانية كافية لاكتشاف حقيقة كون الثبـات على الماضي أمراً موهوماً، مقترناً بسلطة عقلية واجتماعية قاهرة قائمة على وهم الثبات هذا. كذلك اقترن هذا بوضع سياسي تصونه مجموعة علمانية من المثقفين ذوي المهن غير الدينية، المرتبطين بـالصعود السيـاسي للفئات غـير الارستقراطيـة، الـبرجـوازيـة وغـيرهـا، التي أدى ضغـطهـا الاجتـماعي والسياسي إلى التحـولات الديمقـراطية. لا شـك أنه كـان للمؤسسـات الـتربـويـة الجديدة ومتعلقاتها الاجتماعية أثر كبير في نمو الفكر والتصـور خارج إطـار الخيال الـديني. ولا شك أن البذرة كانت قد زرعت في ايطاليا في النصف الأول من القـرن الخامس عشر، عصر النهضة الإنسانية التي عبّرت عن ثقافة فئات اجتماعيـة ارستقراطيـة مستقلة عن النظم الملكيـة والامبراطورية وقائمة على عصبيـات مدينيـة مصفّحة بـثروة ناجمـة عن التجارة. فكـان الأدب الانساني وثقافته، كما ترى دراسة لامعة، شأناً عصبيّاً عـلى الحصر، فلم تكن له حـدود، عدا اعتبار مكانته في الإطار الاجتماعي لهذه المدن ـ أي كان علامة على تميز ثقافي لفئات اجتماعية: وهذا أمر يقبل مقارنة تامة مع «الأدب» في العصر العباسي، الدالّ على معرفة وسلوك وذوق. ولم يكن القسـاوسة بعيـدين عن ذلك، فهم كـما أسلفنـا، كـانـوا عـلى ارتبـاط وثيق بـالنهج الاجتماعي للمدن الايطالية وبالمستويات العليا للكنيسة. وأشرفوا ـ مـع مثقفين زمنيـين ـ على إعـادة الاعتبار إلى المعـارف الطبيـة والقـانـونيـة الـرومـانيـة التي استنـدت إليهـا الجـامعـات الإيطالية[٤٧]. فجاءت الفنون راقية، ودخلت مجال العمارة الدينية والزمنيـة التي رعاهـا زمنيـون واكليريكيون، وتفجّرت طاقات جمالية كبيرة في الموسيقى، ودخلت مجال موسيقى القداس بعد رفع التحريم عن عزف الآلات في الكنائس، فتوجت في البلدان الكاثوليكية عند مونتيفـردي Monteverdi، وبعده بزمن طويل عند باخ Bach في ألمانيا البروتستانتية. وكان في بقية أوروبا ما ضارع المؤسسـات التعليمية الايطالية الجـديدة: كليـات في جامعـات اكـسفورد وكمـبردج، والكلية الملكية في باريس التي تأسست عام ١٥٣٠ وعرفت في ما بعد باسم كوليج دي فرانس Collège de France، ونشـطت هذه المؤسـسـات كلها في انتـاج المعارف اللغـويـة والتـاريخيـة الضروريـة لتقصّي نصوص القـانون والكتـاب المقدس، وأفضت بـالثقـافـة الأوروبيـة ـ التي أخذت تنفصل إلى ثقافات لغوية مختلفة، مبتعدة عن الثقافة اللاتينية التي كـانت عماد الثقـافة الاكليريكية ـ إلى انتاج أشكال أدبية جديدة تتناول موضوعات دنيوية، أهمها الروايـة. واقترن

---

(٤٦) Lauro Martines, *Power and Imagination: City-States in Renaissance Italy* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1983), p.262.

(٤٧) قارن: Mandrou, *From Humanism to Science, 1480-1700*, pp.23-25.

هذا مع بروز أشكال جديدة من الوعي المتمثل بتقنيات جديدة للرؤيا وللرسم[٤٨]. كان عالم جديد يبرز إلى العيان، كان في بداياته منحصراً بفئات مستنيرة، استمرت قروناً طويلة غير نائية في أبعادها الخيالية عمّا فرضه الدين على المجتمع من اعتبار سياسي ومن عبادة اجتماعية وتقوى ذاتية.

لم يقف الرابط الايماني حجر عثرة أمام بروز الأسس القانونية والنظرية للديمقراطية، ومن ثم للعلمانية. وقد قامت هذه الأسس على أنقاض نظرية الحق الطبيعي الذي افترضته النظريات القانونية الكنسية على أنه حق سابق على الحقوق المدنية وقائم بالمشيئة الإلهية. استندت النظرية الجديدة في صيغتها الكلاسيكية عند الهولندي هوغو غروشيوس Hugo Grotius (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥) إلى إرجاع مفهوم الحق الطبيعي إلى المضامين التي كانت له في القانون الروماني، والتي اعتبرت كل الحقوق حقوقاً مدنية، قائمة على الطبيعة البشرية. فعلى الرغم من اعتبار هذا الحق من قبل غروشيوس على أنه قائم بموجب المشيئة الإلهية في المصاف الأخير، إلا أنه أعاد الرباط الروماني المباشر بين كل تفكير في الحق، ومدنية الحق، وجعل من الحق المدني حقاً قائماً على الضرورة التي تستتبعها الطبيعة المدنية للبشر[٤٩]. صار من البديهي، بالنظر إلى هذا التوجه السياسي والقانوني، ربط الطبيعة البشرية بما كان مناسباً لفترة بدايات الرأسمالية الأوروبية التي استندت إلى المدن المتحررة مؤسسياً من الكهنوت، والمحتاجة إلى نظم قانونية مناسبة لتحرير الملكية والمعاملات التجارية. فكان أن برزت النظريات الليبرالية على أساس من الحرية الاقتصادية ـ عند جون لوك خصوصاً ـ التي قد تضاف إليها الديمقراطية السياسية وقد لا تُضاف[٥٠]. وأصبح بالإمكان تعريف العدالة على أنها تسديد الالتزام[٥١]. ولعل الذروة التي وصل إليها هذا الاتجاه المتمثل في انفصال نصاب الاقتصاد عن السياسة، وقيامه علماً مستقلاً باسم الاقتصاد السياسي في القرن الثامن عشر. ولم يكن هذا ممكناً دون كسر الرابط بين حيازة الملكية غير المنقولة والسيطرة على البشر، وإيلاء الحرية التامة إلى الأملاك المنقولة التي أصبحت الشكل الأسمى في إطار بروز مفهوم جديد وموحّد للثروة[٥٢]، قريب من المفاهيم الكمّية التي كانت قد أصبحت التصورات المؤسسة لعلوم

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٥، و ٢٧ ـ ٦٥، و

Pierre Francastel, *Peinture et société: Naissance et destruction d'un espace plastique de la renaissance au cubisme* (Lyon: Audin, 1951).

(٤٩) Richard Tuck, *Natural Right Theories: Their Origin and Development* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1979), pp.17-20, 40, and 59-76.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٧ ـ ٧٩، والفصلان ٤ ـ ٥، و

C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Clarendon Press, 1964).

(٥١) Christopher Hill, *The Intellectual Origins of the English Revolution* (Oxford: Clarendon Press, 1965), pp.268-269.

(٥٢) Louis Dumont, *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology* (Chicago, Ill.: Chicago University Press, 1977), pp.5-7, 35-36, and passim, and Karl Polanyi, *The Great Transformation: Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 1957).

الطبيعة. استتبع ذلك بروز مفهوم أساسي هو حرية المجتمع المدني واستقلاله في علاقاته الداخلية عن الدولة وعن كل المؤسسات الأخرى، كالكنيسة، وهو مجتمع في عبارة هيغل Hegel الشهيرة، «مملكة الأهداف»، مجتمع قابل للاكتشاف عن طريق الاقتصاد السياسي الذي أدّى في أواخر القرن التاسع عشر إلى وعي انفصال حيّز الاجتماع عن حيّز الاقتصاد وقيامه على علم مستقل هو علم الاجتماع. ولئن كانت النظريات الليبرالية والاقتصادية الكلاسيكية ترى في المجتمع حيّزاً لطبائع بشرية ثابتة ـ كميكانية هوبز Hobbes أو فردية لوك Locke ـ إلا أن المذهب التقدمي الفرنسي في القرن الثامن عشر إضافة إلى نقد روسو Rousseau للاتاريخيّة الليبرالية السابقة عليه، أديا إلى وضع التاريخ مكان الطبيعة الثابتة أساساً للحقوق[٥٣]، هذا، وتضاف إلى الفلسفة الهيغلية، ثم إلى التحوّلات الفكرية ـ الأهمية التي جلبتها أعمال كارل ماركس.

لقد تضافر هذا الفكر القائم خارج اسار السلطة الدينية ـ دون رفضه إياها بالضرورة ـ مع الجو الذي أشاعه استقلال قوانين الطبيعة عن الغائيات الخارجة عن الطبيعة. وكان الواضح أن النتيجة المحتمة والمترتبة على استقلال المجتمع وبروز فئات جديدة من المثقفين وخروج العلم والعمل عن شروط المؤسسة الدينية، هو وضع أسس النظام العام ـ فكرياً وثقافياً ورمزياً ـ موضع التساؤل والشك. ولم يكن وصول المساءلة إلى مجال مسلّمات الديانة نفسها إلاّ قضية وقت. بل لقد كان ديكارت الورع التقي شكّاكاً على الرغم منه[٥٤]. وكان مشروعه الفلسفي أساس بداية النظر النقدي في الكتاب المقدس. لا شك في أن المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة كان سبينوزا Spinoza في دراسته التاريخية للعهد القديم، حيث بيّن أن هذا النص لا يحتوي على مادة معرفية تخضع لمحطات التصديق أو الرفض الواقعيين، بل هو يحتوي على خطاب أخلاقي مناقبي أسطوري[٥٥]. أسّس سبينوزا بذلك البحث الفيلولوجي ـ أي التاريخي اللغوي ـ المضبوط، ففرق ما بين «الحقيقة» كما يراها الدين وتراثه، وبين معنى النص ومضمونه كما تشير إليه دلائل الواقع[٥٦]، ووجّه الأنظار إلى الامكانات المتاحة أمام البحث الفيلولوجي. فقام اليسوعي ريشار سيمون Richard Simon في الربع الأخير من القرن السابع عشر بدراسة نقدية للعهد القديم، بيّن فيها اضطراب النص، لكنه جوبه بردّة فعل دينية بالغة العنف قضت على أيّ بحث في هذا الموضوع في فرنسا، واستمر ذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر، عندما استأنفه باحثون بروتستانتيون

---

(٥٣) Andrzej Rapaczynski, *Nature and Politics: Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau* (London; Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987), pp.219-221, and 263-291.

(٥٤) Richard Popkin, *A History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1979), pp.193ff.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٠ ـ ٢٣٩، وانظر أيضاً: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).

(٥٦) انظر ملاحظات: Tzvetan Todorov, *Symbolisme et interpretation* (Paris: Seuil, 1978), pp.128-142.

متأثرون بالأبحاث البروتستانتية الألمانية في النصوص المقدسة[٥٧].

ولكن نشوء الروح التاريخية في القرن التاسع عشر حرّر العقل، ومكّنه من النظر في أسس الكتب المقدسة، التي بدا أن لها محررين وتواريخ ومستويات نصيّة ذات أصول مختلفة، وأن لها ارتباطاً بوقائع عصورها وأساطير هذه العصور أولى من الارتباط الذي تنسبه إليه المؤسسة الدينية بالحقائق المطلقة وباليوم[٥٨]، ولعل المؤشر الأكبر على انهيار الديانة باعتبارها العامل المقرر والمرجع الأخير في النظر أن البحث في شؤون النصوص الدينية جاء من داخل المؤسسة الدينية نفسها، وخصوصاً مع بداية البحث التاريخي في حياة المسيح عند القس البروتستانتي ديفيد فريدريش شتراوس D.F. Strauss، ومع التجاوز الفلسفي للمسيحية وللديانة عموماً، عند فويرباخ Feuerbach ذي التربية والتنشئة الدينيتين وبأثر من التاريخية الهيغلية[٥٩]. انتهى النقد التاريخي للنصوص في القرن العشرين عند بونهوفر Dietrich Bonhoeffer إلى عملية نزع الأسطورة عن النص، واعتبار مضامينه مضامين أخلاقية إيمانية لا صلة لها بوقائع التاريخ، مضامين فاعلة على مستوى الرمز، دون الدلالة على واقع إلّا واقع الخيال الأسطوري لعصرها. كان القرن التاسع عشر، إذن، القرن الذي خضع فيه الفكر الديني نفسه، إلى حد كبير، إلى منطق مستقى من خارج الدين، منطق إنساني أخضع النص لطبائع التاريخ والمجتمع. واقترن ذلك بالطبع بانزياح المرجعية الدينية على صورة شبه تامة، فاكتشفت أصول الإنسان التاريخي في نقاط متدنية من سلّم رقي، وأصول الإنسان الجيولوجي في سلّم رقي حيواني يبتدىء من كائنات بدائية تتفرع إلى أنواع منها أصناف القردة التي انسل منها الإنسان. واكتشف ماركس، بناءً على تاريخية البشر وعلاقات السلطة والإنتاج، أن للأشكال التاريخية أسساً في الاقتصاد وفي علاقات القوى الاجتماعية. ويمكن القول استناداً إلى هذه الجدّة في التاريخ البشري إنه بينما كانت الأمم والحضارات كافة تدّعي الانتساب إلى أبطال أو أنبياء أو آلهة، فإن الحضارة الحديثة هي الوحيدة التي ادّعت أنها أفضل في حاضرها منها في بداياتها، البدايات التي ألقت بها في مجال البهيميّة والهمجية[٦٠].

---

(٥٧) Paul Hazard, *The European Mind, 1680-1715* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1964), chap.3; Philip Spencer, *The Politics of Belief in the 19th Century: France* (London: Faber and Faber, 1954), pp.178-179; W.J.S. Sparrow, *Religious Thought in France in the Nineteenth Century* (London: George Allen and Unwin, 1935), pp.29-88, and Popkin, *A History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, pp.236-237.

(٥٨) انظر العرض الوافي بالعربية، حسن حنفي، «قراءة النص،» في: حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٥٢٣ ـ ٥٤٩.

(٥٩) انظر: John Edward Toews, *Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism, 1805-1841* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1980), pp.165-199.

وانظر أيضاً: حسن حنفي، «الاغتراب الديني عند فيورباخ،» في: حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٠٠ ـ ٤٤٥.

(٦٠) قارن الملاحظات حول مفهوم الطبيعة في الفكر الليبرالي، في:

Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago, Ill.: Chicago University Press, 1976), pp.52-53.

التأمت هذه الاتجاهات في وجهة واحدة مع تيارات أخرى تنافرت أو تكاملت معها ايديولوجياً، منها تيار التهكم الإلحادي الذي مثلته مادية دولباك D'Holbach في القرن الثامن عشر، وتيار الدين الطبيعي الذي أتينا على ذكره، والذي اعتبر الأديان الرأسمالية والنصوص المقدسة خرافات قائمة على عبادات صنمية[61]، كما أدّت هذه الاتجاهات إلى تنحية الدين إلى مقام الثقافة الهامشية الخاصة بفئات معينة، قد تكون واسعة، ولكنها دون مقام ثقافي أو سلطة ثقافية، فئة تسيطر عليها ثقافياً، فئة هامشية هي الاكليروس.

لم يكن التئام هذه الاتجاهات بمعزل عن تضافر أكبر حَكَمَ وجهة التاريخ الأوروبي - الذي أصبح تاريخاً كونياً - في القرن التاسع عشر، الذي عبر عنه ماركس في نص شهير حول تضافر الاقتصاد السياسي البريطاني (أي المجتمع المدني) والفلسفة الألمانية (أي التاريخية ونقد الدين) والسياسة الفرنسية (الديمقراطية الثورية). تضافرت هذه على توجيه تاريخ أوروبا في وجهة ديمقراطية أسستها ثورات قومية واجتماعية عنيفة (١٨٣٠، ١٨٤٨، ١٨٧٩). وكانت فرنسا البلد الرائد في مجال إيضاح الصلة بين الدنيا والدين. فكانت الأمور خارج فرنسا غير واضحة المعالم، علمانية الوجهة في الواقع دون أن تتكامل هذه الوجهة مع فكر معادٍ للدين أو مهتم به. فقد كان الإلحاد في ألمانيا، مثلاً، مقتصراً على هوامش يسارية وعلى فكر العلماء الوضعيين الماديين أمثال كارل فوغت Karl Vogt وجاكوب ماليشوت Jakob Maleschott اللذين قصدا تقديم حجج تشير إلى أن العلم يؤدي ضرورة إلى نبذ الدين بتشديده على أزلية المادة وانعدام الغائية في الطبيعة[62].

أما في بريطانيا، فكانت العلمانية مذهباً فكرياً مستقى من الدين الطبيعي وقائماً في اطار فلسفات نفعية ووضعية ترى في تحسّن الحياة المادية شرطاً كافياً لإسعاد البشرية[63]. وفي الحالتين جوبهت الدعوتان بشيء من العنف المؤسسي[64] - دون إراقة الدماء، فكان آخر اعدام في بريطانيا بتهمة الكفر قد نفّذ عام ١٦٩٧[65]. وكان العلم والحياة في بريطانيا وألمانيا يسيران على وتيرة مستقلة عن الدين كل الاستقلال، على الرغم من تأكيد الكثير من السياسيين (كما يحدث في البلدان العربية) أن المسيحية جزء أساسي من القانون. والجدير بالملاحظة أن هذه الأقوال كانت صادرة عن أشخاص زمنيين كانت بيدهم - أي في مجلس العموم - سلطة لتحديد العقائد الدينية قادرة على نقض قرارات المجلس الكنسي. لم تحدث صدامات جديّة.

---

(٦١) لعل العبارة الأفضل والأفصح على هذا الأمر هي، كالعادة، عبارة كانط:
Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, translated by J.M. Green (Chicago, Ill.: [n.pb.], 1934), pp.142-143, and 166-167.

(٦٢) Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century: The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-4*, pp.165-172.

(٦٣) Eric Waterhouse, «Secularism,» in: *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1920), vol.11, p.348.

(٦٤) Nicolas Walter, *Blasphemy Ancient and Modern* (London: Rationalist Press Association, 1990), pp.44-55.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

بل إن تاريخ الداروينية يشير إلى أن آثارها في الدين امتصّت من قبل المؤسسة الدينية بالتزامها ببعض موضوعات الداروينية الأساسية، جرياً على مزاج العصر[٦٦].

أما في فرنسا فكان الصراع أكثر حدّة. فقد كانت الكنيسة واقعة تحت ضغط شديد من الدولة، حتى قبل الثورة، التي حاولت (وفشلت) مرتين في القرن الثامن عشر فرض الضرائب على الأملاك الكنسية، وطردت اليسوعيين من المملكة عام ١٧٦٢ لتقريرهم أولوية السلطة الروحية على السلطة الزمنية، وأحلّت مكانهم معلمين زمنيين في مؤسسات التربية التي كانوا يشرفون عليها. بل كانت الدولة الفرنسية قد رفعت الحرمان من الحقوق السياسية والمدنية العامة عن البروتستانت عام ١٧٨٧ عندما أقرّت مبدأ التسامح المذهبي[٦٧]. ذلك المبدأ الذي لم يقرّ في بريطانيا تجاه الكاثوليك الآ في العام ١٨٢٩ (وتجاه اليهود عام ١٨٤٢ والملحدين عام ١٨٨٨) ـ هذا بينما كانت الدولة الفرنسية قد سنّت في العام ١٧٥٧ قانوناً يفرض الإعدام على كل من يعبّر عن رأي معارض للدين، وهو القانون الذي ظل دون أثر عملي[٦٨]. وبمجيء الثورة الفرنسية، تم الاستيلاء على أملاك الكنيسة وإقرار قانون مدني يحكم الاكليروس. ثم أقام روبيسبير Robespierre دين العقل وعبادة الكائن الاسمى الذي جعل من كاتدرائية نوتردام في باريس معبداً له، وأقامت الثورة الفرنسية أشكالاً علمانية كثيرة من الطقوس الجماعية التي كان روسو قد وجد فيها عماداً للاجتماع وهي أشكال استمرت لاحقاً في الكونتية Comte والسان سيمونية Saint-Simon[٦٩]. أما نابوليون، فقد توصّل إلى اتفاق مع الكنيسة عوّضها بموجبه عن بعض الخسائر المادية التي أدّى إليها تأميم الممتلكات. ثم اتّسم القرن التاسع عشر على امتداده بصراع مرير بين الدولة وكنيسة تحاول استرجاع مواقعها المادية والايديولوجية والمعنوية السابقة، وخصوصاً احتكار النظام التعليمي[٧٠]، واحتكار الزواج الذي كان نابوليون قد جعله مدنياً. فنجحت في الضغط باتجاه تجميد منصب رينان Renan في كوليج دي فرانس عام ١٨٦٢ لنفيه ألوهية المسيح، وكان عمل رينان في الواقع النقطة التي ارتكزت عليها الجهود الكنسية في صياغة مواقع دفاعية تلوذ بها العقيدة، بل عملت الكنيسة على جبهات عدة لانقاذ العقيدة وربطها بالعلوم الطبيعية التي أخذتها الوضعية الفرنسية علماً على فساد الدين[٧١].

---

(٦٦) James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1979), chaps. 9-12.

(٦٧) Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century: France*, pp.9-10.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٦٩) Donald Geoffrey Charlton, *Secular Religions in France, 1815-1870*, University of Hull Publications (London; New York: Oxford University Press, 1963), pp.4-6.

(٧٠) حول هذه القضية الهامة انظر:

Roger Henry Soltau, *French Political Thought in the 19th Century* (New York: Russell and Russell, 1959), pp.66-78, and 170-171.

(٧١) G.K. Malone, «Apologetics,» in: *New Catholic Encyclopedia*, vol.1, pp.671, and 669-677, and S.A. Metczek, «Fideism,» in: *New Catholic Encyclopedia*, vol.5, pp.908-909.

كان نجاح الكنيسة منوطاً بالأوضاع السياسية وبالعلاقة بين الدولة الفرنسية وروما في إطار العلاقات داخل نظام الدول الأوروبي، وبالتكوين السياسي للدولة. فقد تذبذبت البرجوازية الفرنسية في موقفها من الكنيسة الذي كان حاسماً في عدائه لها قبل ١٨٤٨، ولو كان المجتمع الفرنسي قد انشطر ايديولوجياً في هذا الخصوص إلى نزعة دينية وملكية ذات وجهة الترامونتانية ـ أي مؤيِّدة للبابوية الرومانية ولأولويتها على الكنيسة الغاليكانية (الكنيسة القومية الفرنسية) التي تأسست عام ١٦٨٢ ـ ونزعة علمانية مناضلة أخذت شكلها الأصفى في كومونة باريس (١٨٧٠) التي ألغت الدعم المالي للكنيسة وفصلتها عن الدولة، وحاربت الاكليروس ونفّذت بحقهم المذابح.

لم يكن هذا العداء بالأمر الغريب. فقد كانت الكاثوليكية علماً على محاولات تدخُّل القوى الخارجية الأوروبية ضد فرنسا الثورية، ورعت قوى سياسية ملكية ريفية بالغة الرجعية، كما اتخذت موقفاً مؤيِّداً على صورة شبه كلية للبابوية، خصوصاً في عهد البابا بيوس التاسع Pius IX (١٨٤٦ ـ ١٨٧٨)، الذي رعى حملة أيديولوجية وسياسية بالغة الشراسة ضد العلم والايديولوجيات الليبرالية والعلمانية والقومية، وأعلن عصمته، وعادى محاولات التوحيد الايطالية والالمانية، وشدد على الأولوية السياسية للكنيسة وعلى دورها السياسي الأساسي وأولويتها الثقافية، وأدى بذلك إلى قيام تراث ايديولوجي قومي ملكي كاثوليكي وسم اليمين الفرنسي منذ ذلك الوقت حتى اليوم[٧٢]. كان موقف الكنيسة الكاثوليكية الرسمي معانداً لكل اتجاهات الفكر في القرن التاسع عشر، فقد اتسم هذا القرن بالليبرالية السياسية، وبالنظرية التطورية للمجتمع التي رأت في مسيرته التاريخية صعوداً من أشكال أولية بدائية، إلى أشكال متحضرة متطورة. ونظر هذا القرن إلى الدين من هذا المنظار، فكان الدين من سمات الحقب السابقة على الحداثة وعلى العقلانية، الحقب التي يسود فيها التفكير الغيبي بدلاً من العقلاني، والتي يتضافر فيها هذا الفكر مع القسر العقلي والسياسي المرتبط بالاستبداد. وقد أدّى تمادي الكاثوليكية الفرنسية في القرن التاسع عشر في الابتعاد عن وقائع التاريخ ومحاربتها إلى الموقف الذي اتخذته منها كومونة باريس، ثم التأسيس الحاسم للتربية اللادينية من قبل وزير التربية جول فيريه Jules Ferré في الفترة ١٨٨٢ ـ ١٨٨٦، وأخيراً الفصل الرسمي التام للكنيسة عن الدولة واعتبارها هيئة خاصة عام ١٩٠٥. من نافل القول إن التاريخ الذي أوجزناه للتو جرى في إطار شبكة من العلاقات والصدامات السياسية والاجتماعية والفكرية البالغة التعقيد. فليس غريباً أن تكون حقائق الأمور أكثر تعقيداً من عناوينها، وأن تكون المحصلة نتيجة مقايضات وتوافقات ومساومات حول شؤون تفصيلية[٧٣]. فلم تصبح علمانية الدولة أمراً منصوصاً عليه في الدستور الفرنسي إلا في عام

---

(٧٢) حول هذا التاريخ المشحون المفعم، انظر:

Soltau, Ibid., pp.176-188, and Spencer, *The Politics of Belief in the 19th Century: France*, pp.21-28, 83, 145-146, 192-195, and 237-239.

(٧٣) انظر النقاش البارع، في: Theodore Zeldin, *France, 1848-1945: Politics and Anger* (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp.324-334.

١٩٤٦. لم يُصَرْ إلى اتباع النموذج الفرنسي اليعقوبي إلا في الاتحاد السوفياتي، الذي قام في ظل سلطة الحزب البلشفي الذي تبنى ماركسية القرن التاسع عشر، الماركسية التي دفعت بالنظرية التطورية للتاريخ إلى مداها الأقصى، والتي زاوجت ما بين الحتم التاريخي والسياسية اليعقوبية في تحويل المجتمع من تخلّف إلى سوية معاصرة. أعلن الاتحاد السوفياتي نفسه دولة ملحدة، محاربة للدين، استناداً إلى ماركسية الحزب البلشفي، واستخدم أساليب عدة، منها الإلحاد المناضل اجتماعياً، وثقافياً، وتربوياً، أو هو اعتمد أساليب اجتماعية لضرب المفاصل الاجتماعية التي استند إليها التديّن. كانت هذه المفاصل في روسيا وما حولها الكنيسة والارستقراطية. أما مفاصلها في الجمهوريات ذات الاكثرية المسلمة في أواسط آسيا فكانت، إضافة إلى رجال الدين، بنى اجتماعية معتصمة بالمرأة وبدونيتها.

أما في ما تبقّى من أوروبا فكان أن اعتُمد النموذج الفرنسي عملياً دون أسسه الايديولوجية. ففي ألمانيا الاتحادية اليوم، ما الكنيسة إلا هيئة خاصة كالجمعيات الأخرى، ينتمي إليها الأفراد ويعبّرون عن هذا الانتماء بأداء الضرائب لها - وكأنها بدلات اشتراك - ويعبّرون عن انفصالهم عنها بالامتناع عن أداء هذه الضرائب. ولا تفترق فرنسا والاتحاد السوفياتي عن غيرهما من التجارب التاريخية إلا في حدّة المواجهة وصرامتها. فقد جاء إلغاء المرجعية الدينية للتاريخ وللحياة العامة صريحاً وتاماً ورسمياً في فرنسا، وقامت مكانه مرجعية أخرى مرتبطة بالثورة الفرنسية (منطقة الباستيل في باريس تحمل الرقم واحد من مناطق المدينة).

نستنتج مما سبق، أن العلمانية ليست بالظاهرة التي يمكن توصيفها ببساطة ويسر، بل هي جملة من التحولات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والايديولوجية، وأنها تندرج في أطر أوسع من تضادّ الدين والدنيا، بل انها تابعة لتحوّلات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة. ونستنتج أيضاً أن العلمانية ليست بالوصفة الجاهزة التي تطبّق أو تُرفض، فإن لها وجوهاً: وجهاً معرفياً يتمثّل في نفي الأسباب الخارجة على الظواهر الطبيعية أو التاريخية، وفي تأكيد تحوّل التاريخ دون كلل، ووجهاً مؤسسياً يتمثّل في اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالأندية والمحافل، ووجهاً سياسياً يتمثّل في عزل الدين عن السياسة، ووجهاً أخلاقياً وقيمياً يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة. ولكل من هذه أشكال ومناسبات مع وقائع التاريخ المحيطة بها.

إن للعلمانية قوى تاريخية فاعلة في إطار الحرية السياسية والفكرية في مجابهة قوى تدّعي الحصرية الثقافية واحتكار القرار والتربية والإنتاج الايديولوجي، بل إنها قوى مضادة لكل ادعاءات الحصرية دينية كانت أم سياسية كلاّنيّة على النمط الفاشي، ذي الطابع الصوفي السياسي.

ومن النتائج التي توصلنا إليها أيضاً أن العلمانية ليست بالشأن التام التحقق، بل إنها أشكال ومسارات تعتمد على الظروف التي نشأت عنها، أي أن لها تواريخ حقيقية وليس فقط تواريخ ايديولوجية تبدو فيها كأنها مبارزة بين فرسان الخير وفرسان الشر. فهل استطاع تاريخ الإسلام تفادي التاريخ؟ وهل يتفادى الكثرة والتمايز؟

ثالثاً: الإسلام والدنيا

إن ما يصدق من المبادىء العامة على التواريخ الموسومة بالمسيحية التي تناولناها في الفقرات السابقة يصدق على تواريخ الإسلام: من التحوّل، ومن أن علاقة النص المقدس المؤسس للاسم (الأناجيل للمسيحية، القرآن أساساً للإسلام) بالتاريخ اللاحق ليست علاقة محاكاة التاريخ للاسم، المحاكاة التي قد تنجح أو تفشل، بل إن الواقع هو ما يفرض المعاني على النصوص، بتفسيره وتأويله إيّاها على نحو يوهم بالإذعان لها، في حين أن النص هو المذعن للتاريخ في واقع الأمر. ليس ثمة نص خالص غير مشوب بمعانٍ ليست منه، فللنص قارىء ومتلقٍ، وللنص تاريخ، وما المعاني الأصلية للنص إلا أمور قد نقترب منها بالبحث الفيلولوجي المدقق إن أزلنا عن أعيننا غشاوة العقيدة وتجرّدنا عن متطلباتها. وليس هذا التجرّد بدوره إلاّ أحد متطلبات الانخراط في تاريخ عالمي عرضنا للبعض من خصائصه في الفقرات السابقة، متطلبات تستتبع سياقة التاريخ الفعلي للنص دون اعتبار المضامين الأصلية أموراً قابلة للإحالة إلى مضامين لفترات تاريخية لاحقة. لذلك فلن نتناول بالنقاش الآيات القرآنية المعنية بأمور السلطة والحكم، لأن السياسات الإسلامية اتخذت منها علامات على الصحة والانتظام والانتماء إلى الإسلام، دون أن تكون قادرة على أن تستدر منها أحكاماً على نحو مضبوط. بل يمكن استخراج أحكام من القرآن تفيد وجهات سياسية متناقضة ومتباينة. وقد انقضى أكثر من ستين عاماً على الدلائل القاطعة، التي أتى بها علي عبد الرازق، على غياب التشريع السياسي عن القرآن، دلائل قاطعة وإن كانت ما زالت قابلة لزيادة متأتية عن تعليق الاعتبارات الظرفية التي صدر عنها كتاب عبد الرازق، والاعتبارات الاعتقادية في النظر إلى تاريخ صدر الإسلام التي أخذ بها[٧٤].

لذلك فستكون بداية نظرنا في الحكومة الإسلامية منصبّة على واقع ممارسة هذه الحكومة، ولن ندخل في الدوامة التي ذكرها أحد المفكرين الاسلاميين البارزين: «إنّ الذي يحدث عادة عند استقراء الأعراف القديمة وقوانين السلف، أن يختار كل فريق من أحداث الماضي ومأثوراته وسوابقه ما يؤيد موقفه، أو بالأقل تستنبط من تلك الأحداث الدلالة التي تؤيد أهدافه، ويحكم على الآخرين بالخروج على التقاليد والعادات والأعراف وطرائق السلف ومناهجهم»[٧٥]. لن ننظر إلى التاريخ بهدف الاقتداء، بل لإجراء الاعتبار الموضوعي. ولذلك فنحن لن ننظر إلى البدايات التي تشتمل على القرآن وعلى تاريخ صدر الإسلام، بل على التاريخ الفعلي الذي نقيمه دليلنا على تواريخ الإسلام، بدلاً من أن نرتجي، كما دأب الناس، من البدايات القرآنية وغيرها تاريخاً موهوماً

---

(٧٤) علي عبد الرازق، **الاسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥)، ص ١٤ - ١٧، و ٧١ - ٧٣ وغيرها، وقارن ملاحظات: كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ٨٨ - ٨٩.

(٧٥) طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٣٩٧.

لإسلام مثالي لم يوجد. لا تهمنا البدايات بقدر الوقائع المتحققة، ولن نلتفت إلى التواريخ المرتجاة ولن نطالبها بإضافة حاضرنا، بل سنولي التاريخ الذي تمّ وانقضى اهتمامنا.

أورد أبو الفرج ابن الجوزي في أخبار العام ٣٦٩ (٩٧٩ ـ ٩٨٠) الخبر التالي حول علاقة كبير البويهيين، عضد الدولة فنا خسرو، بالخليفة العباسي الطائع:

«سأل عضد الدولة الطائع في مورده الثاني الى الحضرة [بغداد] أن يزيد في لقبه: تاج الملّة، ويجدد الخلع عليه، ويُلبسه التاج والحلي المرصع بالجوهر، فأجابه إلى ذلك. وجلس الطائع على سرير الخلافة في صدر صحن السلام، وحوله من خدمه الخواص نحو مئة بالمناطق والسيوف والزينة، وبين يديه مصحف عثمان، وعلى [كذا] ستارة بعثها عضد الدولة، وسأل أن يكون [كذا] حجاباً للطائع حتى لا يقع عليه عين أحد من الجند قبله. ودخل الأتراك والديلم ولم يكن مع أحد منهم حديد، ووقف الأشراف وأصحاب المراتب من الجانبين. فلما وصل عضد الدولة أوذن به الطائع، فأذن، فدخل وأمر برفع الستارة، فقيل لعضد الدولة: قد وقع طرفه عليك. فقبّل الأرض ولم يقبّلها أحد ممن معه، تسليماً للرقبة في تقبيل الأرض إليه، فارتاع زياد من بين القواد لما شاهده، وقال بالفارسية: ما هذا أيها الملك، أهذا هو الله عزّ وجل؟ فالتفت إلى أبي القاسم عبد العزيز بن يوسف وقال له: فهّمه وقل له هذا خليفة الله في الأرض. ثم استمر يمشي ويقبّل الأرض تسع مرات. والتفت الطائع الى خالص الخادم وقال له: استدنِهِ. فصعد عضد الدولة وقبّل الأرض دفعتين. فقال له الطائع: ادنُ إليّ، ادنُ إليّ. فدنا وأكبّ وقبّل رجله وثنى الطائع يمينه عليه. وكان بين يديه سريره مما يلي الجانب الأيمن للكرسي، ولم يجلس. فقال له ثانياً: اجلس. فأومأ ولم يجلس، فقال له: اقسمت عليك لتجلسنّ، فقبّل الكرسي وجلس... ثم قال الطائع: قد رأيت أن أفوّض اليك ما وكّل الله تعالى إليّ من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها، وتدبيرها في (كذا) جميع جهاتها، سوى خاصتي وأسبابي وما وراء بابي، فتولَّ ذلك مستخيراً بالله تعالى. فقال له عضد الدولة: يعينني اللّه عزّ وجلّ على طاعة مولانا وخدمته وأريد... وجوه القواد الذين دخلوا معي أن يسمعوا لفظ أمير المؤمنين، فأعاد الطائع القول بالتفويض إليه والتعويل عليه»[٧٦].

يتّضح من هذا النص المدهش أن علاقة الخلافة بالأمراء المستولين عليها لم تكن على البساطة التي يتصورها الكثيرون. ليس من شك في أن عضد الدولة كان ولي نعمة الطائع. ولكنه وعلى الرغم من ذلك، اختار أن يقبّل الأرض بين يديه، وأن يقبّل رجله، وأن يسلّمه رقبته، دون الالتفات إلى طبيعة علاقة القوى الفعلية القائمة بينهما، والتي عاد إليها الخليفة عندما فوّض إلى عضد الدولة «ما وكّل اللّه تعالى إليّ من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها وتدبيرها في جميع جهاتها سوى خاصتي وأسبابي وما وراء بابي». كما أراد عضد الدولة أن تتلى عبارة التفويض علناً على مسمع من كبار الدولة والعساكر. ولم يكن التفويض القائم شرعاً، بموجب إمارة الاستيلاء التي قننها في ما بعد الماوردي وأبو يعلى ابن الفراء، معاصر الماوردي وكبير حنابلة زمانه، بالأمر الذي اختصه الخلفاء بالمستولين على ديارهم مباشرة. فقد قلّد الخلفاء العباسيون محمود الغزنوي على سجستان والهند وخراسان، وقلّدوا صلاح الدين وخلفاءه على مصر والشام واليمن وكل ما فتحوه بالسيف[٧٧]، وكان الخلفاء العباسيون في عهد

---

(٧٦) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق كرنكو (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧ ـ ١٣٥٨)، ج ٧، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٧٧) تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق محمد مصطفى زيادة وسعيد عبد الفتاح عاشور، ٢ ج في ٦ (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٦ ـ ١٩٧١)، ج ١، ص ٦٠، ٢٤٢، ٢٤٧، و ٢٦٨.

المماليك يقلِّدون السلطنة للسلطان ويخلعون عليه، مرددين العبارة التالية: «فوّضت اليك جميع امر المسلمين، وقلّدتك ما تقلدته من امور الدين»، ثم يأمر السلطات بالخطبة للخليفة على المنابر، ويرسل اليه ألف دينار مع قماش اسكندري[78].

كان الخليفة مستولى على ملكه ـ ولا يمكن أن يُعمّم هذا الكلام على كل الخلفاء بعد المعتصم، بل إن للخلافة بعد ذلك الوقت تاريخاً ثرياً، استقلّ فيها الكثير من الخلفاء (كالمستضيء والقادر والناصر) ولعبوا لعبة الموازنة بين القوى الخارجية المتصارعة دون سلطة سياسية أو عسكرية فعلية. صحيح ان السلطان المملوكي أبا سعيد برقوق، على سبيل المثال، كان يلقب «كافل أمير المؤمنين»، بموجب أسس السلطنة وكونها استبداداً على الخلافة[79]. ولكن هذا لم يكن قادحاً في الخلافة، ذلك أنه «ليس إذا وقع الإخلال بقاعدة سقط حكمها»، حسب عبارة الماوردي[80]، والقاعدة المطلوبة حفظ منصب الإمامة في الخلافة وحفظ القوانين الشرعية: ذلك ما يؤدي، كما رأى أبو يعلى بحق، إلى ضرورة تقليد المستولي، ففي التقليد «ظهور الطاعة التي يزول معها حكم العناد، وينتفي بها مأثم المباينة»[81]. فإذا كان المستولي قادراً على التصرف دون الرجوع إلى الخليفة، فإن هذا لم يمنعه من اللجوء إلى مؤسسة الخلافة العزلاء لتثبيت القدرة على التصرف الآيلة إليه قبل رجوعه إلى الخلافة وقبل استبداده بالخليفة. معنى ذلك أن منصب الخلافة، في واقع التاريخ، يحتمل السلطة التنفيذية، ويحتمل انتفاء هذه السلطة، أي أنه منصب قد يكون زمنياً، وذا أسس زمنية من التصرف في الجند وفي الرعايا وفي رقاب الناس، وقد يكون حقوقياً، وقد يجمع بين الاثنين. في جميع الأحوال، فإن الصفة الحقوقية للخلافة هي الباقية، والصفة السياسية هي الزائلة. فيمكن انتفاء الصفة السياسية الفعلية التي يصار إلى تفويضها إلى المستبد، يمارسها باسم الخليفة وباسم حيازته عليها من الخليفة الأعزل. يتصرف المستبد القادر بالوكالة عن الخليفة غير القادر، ويجري عرض سبب التوكيل على أنه قدرة الموكِّل، أي اللاقدرة السياسية التي تضفي القدرة السياسية على غيرها، أو الطاقة الحقوقية التي تشعّ على المتغلب شرعية حكم.

---

(78) أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، **مآثر الانافة في معالم الخلافة**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1964)، ج 2، ص 241 ـ 244.

(79) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951)، ص 283، و 296، و

Ibn Khaldûn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, texte arabe publié d'après les manuscrits de la bibliothèque impériale par M. Quatremère (Paris: Institut impérial de France, 1858), vol.1, p.3.

(80) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ط 3 (القاهرة: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، 1973)، ص 258 ـ 259.

(81) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء أبو يعلى، **الأحكام السلطانية**، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، ط 2 (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1966)، ص 37 ـ 38.

ما هي هذه القدرة التي يستمد منها المتغلّب سلطانه؟ لا شك أنها سلطة واحدة يشترك فيها الخليفة والسلطان المستبد بالاستغراق. فليس في أية من عبارات التفويض ما يفيد تمايز السلطة المركزية إلى سلطة قانونية وسلطة سياسية، أو إلى هيئة تشريعية وهيئة تنفيذية. فالسلطان مثلاً الله، واحد غير منقسم، والسلطان لغة، كما يذكرنا أحد منظّريه الأكثر وضوحاً وفصاحة، يفيد القدرة، ويفيد الحجّة، ويستخدم هذا الفقيه حجّة كلامية معروفة على وحدانية الله التي استخدمت من الأدبيات السياسية العربية للتدليل بالقياس على وحدانية السلطان، ويقلبها: فبدلاً من الاستدلال بوحدانية الله على وحدانية السلطان الزمني، يستدل بوحدانية السلطان الزمني على وحدانية الله[٨٢]. فالتسلسل من الله إلى أولي الأمر شأن له مقابل بنيوي في تسلسل الهرم المؤدي من الخليفة إلى أرباب المناصب، وعلى ذلك، يجب أن ينزل السلطان نفسه من الله بمنزلة الولاة من السلطان، لأن السلطان يتصرف بموجب شريعة الله (إن طبّق ما رسمته السياسة الشرعية)، والولاة يتصرفون تفويضاً عن السلطان[٨٣]. هناك مستمر سلطوي يلتف حوله التفويض ويدور عليه دورانه على محور، دون أن تكون هناك فروقات نوعية فعلية تطال السلطة في كل من مقاماتها. فقد دار محور الخطاب السياسي العربي - الإسلامي على مصدر السلطة أو بالأحرى على المنشأ الذي خرجت منه، وليس المنشأ إلاّ سلطة مطلقة تفرض متطلباتها وتبث فيها سطوتها في سلسلة نازلة من المنازل والمناصب التي لا خاصية لها - من منظور السلطة المتراتبة - إلا الإلحاق، ولا تتصل السلطة هذه بجسمها - أي بالمجتمع - إلا بصلة تراتبية صرفة هي الطرف الأول فيها[٨٤]. لا نجد في الخطاب السياسي العربي، إذن، رعية إلا بما هي موضوع لذات واحدة، هي الذات السلطانية، ولا كلام حول الرعية إلا الكلام السلبي، فليس لها مهام، بل لها شروط تصرف[٨٥]. ولا يقوم نظام التراتب هذا إلا على المباعدة. وليس المجتمع، أو جسم السلطة، إلا واقعة أولية لا تستقيم دون وعيها السلطاني القائم على الرقابة والكبح، وتحويل واقع المجتمع الى معدن السلطة[٨٦]. بل ليست الدولة الاّ الامتداد الزماني للسلطة التي يمارسها

---

(٨٢) أبو عبد الله محمد بن ابراهيم بن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق كوفلر، في: *Islamica*, no.6 (1934), pp.364-365. بالنسبة إلى المحجة التي استند إليها ابن جماعة، فانظر على سبيل المثال: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تحقيق حمودة غرابة (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٥)، ص ٢٠ - ٥١؛ محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي، **كتاب التوحيد**، تحقيق فتح الله خليف (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠)، ص ٢٠، وابن رشد (الجد)، **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائل المشكلات** (مصر: [د.ن.، د.ت.])، ص ٨.

(٨٣) ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام**، ص ٣٦٣.

(٨٤) قارن: عزيز العظمة، «السياسة واللاسياسة في الفكر العربي - الاسلامي،» في: عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة؛ منشورات عيون، ١٩٨٦؛ ١٩٩٠)، ص ٤٦ - ٤٧.

(٨٥) عز الدين العلام، «مفهوم الحاشية في الأدب السياسي السلطاني،» **أبحاث** (الرباط)، السنة ٤، العدد ١٣ (١٩٨٦)، ص ١٠١.

(٨٦) وضاح شرارة، «الملك/ العامة، الطبيعة، الموت،» **دراسات عربية**، السنة ١٦، العدد ١٢ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٠)، ص ١٠١.

العنصر التاريخي الذي هو السلطان، وليس الا من توابع الملك وأدواته فلا قيام لها دون تشخصها في الملك[٨٧]. ولم يسمِّ الله السلطان ملكاً إلا كما سمّى نفسه ملكاً، لأن علاقة السلطة ليست إلّا العلاقة بين مقام ملك ومقام مملوك تصل بينهما الطاعة[٨٨]. إن التراتب بين السمو الممثل بالله وبالملك، وبالسفالة الممثلة بالرعايا، تراتب مطلق ليس فيه إلّا عنصر ايجابي واحد هو العنصر الأعلى الذي ليس الأسفل بالقياس عليه إلا نقصاناً. وإن العنصر الايجابي هو وحده الفاعل، وهو الذي يشكّل الأسفل تشكيلاً انطولوجياً، أي أنه شرط وجوده. ولذلك فإن السلطة بالنسبة إلى المجتمع هي كالروح للجسد[٨٩]، ولا وجود للنظام - أي نظام - دون سلطة قاهرة تعمل على تلاحم أفراده. يجمع هذا المفهوم للسلطة كانفصال وإلزام مطلقين، كهيئة خالقة للمجتمع، كما تخلق سلطة الله الكون والبشر، يجمع بين المجالات الأدبية المختلفة للكتابة حول السلطة: في كتب الأحكام السلطانية، وكتب السياسة الشرعية، وكتب نصائح الملوك، وتستنسخ بنية الأصل بالنتيجة في مفهوم للتاريخ يرى الكمال في البداية فقط.

تتكامل هذه النظرة اللاهوتية للسلطة مع مفهوم تراتبي للكون ومع مفهوم لكل الوحدات الجماعية - من الأجساد المكونة من العناصر والأمزجة، إلى الهيئات الاجتماعية التي تجد حقيقتها في الدولة - يرى في كل تركيب عملية قسر وافتعال، وهذا واحد من الأسس الميتافيزيائية والسمات البنيوية للفكر العربي الإسلامي التي لا مجال، للأسف، للخوض فيها بالتفصيل هنا[٩٠]. فلا يتم الاجتماع عن ابن خلدون إلا بالوازع القاهر، ولا يتم بناء أية هيئة اجتماعية ولا يتم الحفاظ على استقرارها، عند المفكرين الإسلاميين كلهم دون استثناء، الاّ بالسلطان القهّار، فلا يصلح الجسد الاّ بالرأس، «ولذلك روي أن السلطان هو ظل الله على الأرض»[٩١]. ولذلك ما جاز الخروج على السلطان ما لم يخرج على الإسلام، ولعل الكلام المنسوب لأحمد بن حنبل هو الأفصح في هذا الصدد: «السمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين، البر والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع الناس عليه ورضوا به ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمّي أمير المؤمنين»[٩٢]. وكما لا يتم التئام آحاد الناس الاّ بالوازع، لا تتكامل الهيئة الاجتماعية القائمة

---

(٨٧) عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة عبد الكريم ناصيف (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٤٨ - ٤٩.

(٨٨) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المصباح المضيء في خلافة المستضيء**، تحقيق ناجية عبد الله ابراهيم، سلسلة كتب التراث؛ رقم ١٩ (بغداد: وزارة الأوقاف، ١٩٧٦)، ج ١، ص ١٤٣.

(٨٩) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **سراج الملوك** (القاهرة: [د.ن.]، ١٣١٩)، ص ٤٣، و ٣٩، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **ميزان العمل**، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ذخائر العرب؛ ٣٨ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٩٠) Aziz Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, Exeter Arabic and Islamic Series (London: Croom Helm, ©1986), chap.1 and especially, pp.37-40.

(٩١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية** (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٢)، ص ٧٧ - ٧٨.

(٩٢) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء أبو يعلى، **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ٢٦.

بموجب الشريعة الاّ بالسلطة الشاملة التي تجعل هذا القيام في حيّز الممكن. فإن النظامين السلطويين الزمني والديني المجتمعين في الخلافة، أو المجتمعين بتفويض منهما، متماثلان بنيوياً، ويمكن نقل الاعتبار الزمني إلى الفكر الديني والاعتبار الديني إلى الفكر الزمني دون أدنى الموانع. ولذلك فإنه من غير الضروري التفريق بين الخلافة والسلطنة ان اعتبرناهما من منظور شكل السلطة وعلاقتها بجسمها، فإن كليهما سلطة طبيعية، وإن استندت الأولى إلى تسلسل كارزماتي يربطها بالنبوّة، تماماً كما تستند الإمامة الشيعية إلى كارزماتية غائبة تربطها بأوائل الإسلام وبآل البيت، دون أن تختلف عنها اختلافاً بنيوياً في فحواها السلطوي، بل هي قد تمعن في هذا بالتشديد على الغياب، وعلى الإطلاق الناجم عنه. فالخلافة، كالسلطنة والإمامة، سلطة استبدادية مطلقة تربطها بجسمها علاقة تقرير وإلزام مطلقين، وليس هذا بالأمر الغريب، فهي سليلة تراث طويل من السلطان في الشرق الأدنى الذي ورثت مباشرة شكليه البيزنطي والساساني، إضافة إلى ما كان لها في بداياتها من مؤثرات عربية جنوبية جلبت تراثاً ملكياً ـ كهنوتياً إلى السياسة الإسلامية المبكرة. وقد استمر هذا الفهم ـ وهذه الممارسة ـ للسياسة على طول تواريخ الإسلام، أو على الأقل حتى نهاية الفترة الأولى من تاريخ الإسلام التي شهدت نهايتها الغزو المغولي في القرن الثالث عشر، وأنهت فترة الإسلام الأولى في الشرق الأوسط، وختمت بذلك المرحلة الأخيرة من التاريخ الكوني القديم التي مثّلها الإسلام الكلاسيكي وبيزنطية. ولعل هذا الفهم الهرمي الصارم للسلطة ما كان بالشأن الغريب في مجتمعات كالمجتمعات الإسلامية ـ ومضارعاتها البيزنطية والساسانية قبلها ـ التي قامت على سلسلة تراتبات باتريمونيالية ـ أي هرمية وسلالية ـ تستنسخ بعضها بعضاً، اتصلت فيها هذه التراتبات بفصل متراتب لفئات المجتمع على أسس قانونية ـ كالحرية والرق ـ وجنسية مرتبطة بالفصل القانوني ـ الرجال والنساء ـ ومهنية خصّت كل من عناصرها بمنطقة جغرافية معينة وميّزت ما بين المهن الشريفة كالعلم والتجارة، والمهن المتوسطة، والمهن المحتقرة كالدباغة وغيرها، وبصلات صوفية ومذهبية معينة وبأزياء خاصة، وبفصل قائم على أسس عصبوية مدينية وريفية كثيرة، استتبعت بدورها فصولاً في الزي واللهجة وحتى المفردات وغيرها. من نافل القول ان السلطة الباتريمونيالية سلطة ذاتية، شخصية، لا تعرف الديمومة الموضوعية إلاّ لرأسها أو لتسلسل رؤوسها (بالأصالة أو بالتغلب). أما أدواتها اليومية كالوزراء والحجّاب، فهم طارئون، معرّضون في كل لحظة للمصادرة والقتل من قبل نظم قائمة حتماً، حسب العبارة الخلدونية، على الانفراد بالمجد، وعلى صدور الثروة عن الجاه.

تختلف الخلافة عن السلطنة بالكارزماتية المتأتية عن مصدر السلطة الخلافية. اختلف الفقهاء حول جواز اطلاق عبارة «خليفه اللّه» على الخلفاء وامتنع جمهورهم عن ذلك[٩٣]، ذلك أن العبارة التي فضّلها الفقهاء كانت «خليفة رسول اللّه»، الذي يستخلف للاستمرار في أداء الرسالة، من حفاظ على حدود اللّه واستيفاء حقوقه، والذود عن دار الاسلام[٩٤]. من

---

(٩٣) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ١٥.

(٩٤) Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, vol.1, p.344.

الواضح أن الموقف الفقهي يشدد على الناحية القانونية للخلافة كما صيغت في العصر العباسي من قبل الفقهاء، فلم يكن الفقهاء مؤرخين بالمعنى الحديث للعبارة ولا علماء اجتماع، وقد أكدوا بعناية ودقة نمط ممارسة الخليفة سلطاته الآيلة إليه من الشريعة، فهو منفذ للشريعة، ومن شروطه العلم بها مما يكفي لمنصب القضاء. ولكن الاعتبار الفقهي القانوني ليس كافياً لتوصيف سلطة الخلافة. فبالإضافة إلى أسسها الطبيعية - أي في ميكانزمات السلطة السياسية من دولة جند وأعوان، وتأسيس السلطة الاجتماعية على طبقة ارستقراطية بغدادية - هناك التصورات الشعبية للخلافة التي لم يحجم العلماء عن المشاركة فيها. ففي الخليفة نفحة إلهية، أو روحية، تجلب الخير والشر، وقميص الخليفة شيء يجلب البركة على من يمسه[٩٥]. وعندما يذكر ابن الجوزي أن عدل السلطان يؤثر في الأرض خصباً، ليس المقصود، إن توسلنا القراءة المتأنية للنص، القول المجازي والربط الاقتصادي بين العدالة وازدهار الزراعة، بل المقصود أداء المعنى السحري لهذه العلاقة[٩٦].

ليس هذا التصور للملك والسلطان غريباً عن تراث المنطقة، بل كانت علاقة الملك بالآلهة دوماً علاقة مباشرة. ولا هو غريب على أوروبا، حيث عزيت إلى ملوك فرنسا وبريطانيا - وحتى أوائل القرن التاسع عشر بالنسبة إلى فرنسا - القدرة على شفاء الأمراض الجلدية باللمس[٩٧]. إن هذا أمر ينبغي توقعه في حضارة كالحضارة العربية - الإسلامية الوسيطية التي امتلأ عالمها العقلي والخيالي بقوى خارقة غيبية، وبجن وعفاريت ونجوم وأمور تؤثر عن بعد وعلى نحو مجهول، حضارة كان فيها للخلفاء والسلاطين منجمون لعبوا الدور الذي للخبراء والمستشارين الأكاديميين اليوم.

وان اعتبرنا أن الفقهاء المدققين لم يمثلوا الآ مقطعاً رفيعاً من شرائح المجتمع، لن يكون صعباً تصور إمكان اطلاق عبارة «خليفة الله» على الخلفاء، بل المستغرب أن لا يكون الأمر على هذه الصورة. فليست ثمة دلائل على أن الثقافة الفقهية قد هيمنت على المجتمع. رأينا عضد الدولة يشير إلى الطائع بعبارة «خليفة الله»، ونجد هذه العبارة متواترة في النصوص التاريخية وعلى امتداد نصوص ألف ليلة وليلة، إضافة إلى شعر البلاط الذي اطلق هذه العبارة - ومفهومها - على الخلفاء منذ زمن مبكر من تاريخ الإسلام[٩٨]. وقد اتخذت هذه الناحية الكارزماتية شكلاً شديد التعيين والوضوح في بداية الحكم العباسي ذي الأصداء المهدوية، ثم في خدمة الناصر لدين الله الذي دخل الفتوة مع ارستقراطية بغداد[٩٩]، جاعلاً

---

(٩٥) مثلاً: أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج ٢، ص ٢٤٠.

(٩٦) ابن الجوزي، المصباح المضيء في خلافة المستضيء، ج ١، ص ٢٨٩ - ٢٩١.

(٩٧) Marc Léopold Benjamin Bloch, *Les Rois thaumaturgues: Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (Paris: Armand Colin, 1961).

(٩٨) Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1986).

(٩٩) Claude Cahen, «Notes sur les débuts de la futuwwa d'Al Nâsir,» *Oriens,* no.6 (1953), pp.20, and passim.

من نفسه بذلك ملكاً بغدادياً، منتسباً إلى النسيج الاجتماعي للمدنية. فقد جمع الناصر - في عبارة وكيله العلمي شهاب الدين أبو حفص السهروردي في كتاب **عدالة الأعيان على البرهان** - بين الخلافة والفتوّة والتصوّف(١٠٠)، جاعلاً من بركته وروحانيته وعلاقته بالألوهة شأناً ملموساً للعامة، إذ استوعب فيها التصوّف والولاية المرتبة عليها. ومن الجدير بالذكر أن الولاية الصوفية لم تكن وحدها القادرة على اجتراح الكرامات. فالمصادر التاريخية مليئة بأخبار حول كرامات العلماء، ومنهم أحمد بن حنبل الذي نقل عنه أيضاً إنكاره التبرّك بالتمسّح ببدنه(١٠١): فكان أحمد يستشفي بالماء الذي غمست فيه شعرة من النبي، وكان يقرأ على الماء ويشفي به الآخرين، ويشفي المقعدين، وكانت لقبره رائحة طيبة، كما أن سرواله الذي انقطع خيطه عندما كان يضرب بالسياط وقت المحنة عاد وستر عورته بعد أن تمتم شيئاً(١٠٢). وكان غيره يشفي المرضى بقراءة القرآن ثم النفث عليهم من ريقه، ولم تكن الرؤوس المقطوعة لشهداء المحنة عينها لتمتنع عن قراءة القرآن(١٠٣).

من الواضح أن الاعتبار الديني للخلافة اعتبار هام ومعقّد. وربما كان الاعتبار السحري المترتب عليه وثيق الصلة بالحركات المهدوية التي لم تكن الدعوة العباسية غريبة عن جوها، والتي تمثلت في ما بعد في حركات، كالفاطمية، وحركة ابن قسيّ، وفي الناحية المهدوية الهامة في بدايات دولة الموحدين(١٠٤). كما أنه من الواضح أن هذه الكارزماتية انتقلت إلى السلطنة، التي ارتبطت بالدين عن طريق الشريعة، لا عن طريق السحر، والواقع أن الشريعة هي ما ربط بين الخلافة والسلطنة المستبدة عليها أو المستقلة عنها كلياً، كالسلطنة العثمانية؛ فليست الخلافة خلافة «تامة» إلاّ في الخلافة الشرعية «وهي قليلة اللبث»، كما قال ابن خلدون(١٠٥)، تقتصر على آحاد الخلفاء كعهد الراشدين الذي كان «بالأمور النبوية

---

(١٠٠) Angelika Hartmann, *An-Nāsir li-Dīn Allāh, 1180-1225: Politik, Religion, und Kultur in den Späten Abbāsidenzeit,* Studien zur Sprache, Geschichte, und kultur des Islamischen Orients, n.f.Bd; 8 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1975), pp.112-116, and 233ff.

(١٠١) أبو يعلى، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٢٨.

(١٠٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الامام أحمد بن حنبل** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ١٨٦ - ١٨٧، ٤٨٣، و٥١٣.

(١٠٣) أبو يعلى، المصدر نفسه، ج١، ص ٨١ - ٨٢، وج ٢، ص ٢٥٦.

(١٠٤) بالنسبة الى الأمر الأخير، انظر: Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun,* vol.2, p.51, and

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ العلامة ابن خلدون**، باعتناء يوسف أسعد داغر (بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٦)، ج ٦، ص ٥٦٢ وما بعدها؛ أحمد بن حسين بن علي بن الخطيب، **الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية**، تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، نفائس المخطوطات، المكتبة التاريخية؛ ٥ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨)، ص ١٠٠ - ١٠١؛ عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد سعيد العريان، الكتاب الثالث (القاهرة: لجنة احياء التراث الاسلامي، ١٩٦٣)، ص ٢٤٧، و ٢٥٥ - ٢٥٦، و

Dominique Urvoy, «La Pensée d'Ibn Tûmart,» *Bulletin des études orientales,* no.27 (1974), pp.38-39.

(١٠٥) Ibn Khaldūn, Ibid., vol.2, p.249.

والأحوال الأخروية أشبه»[106]. أما خارج هذه الأحوال الاستثنائية، فلم يرَ المفكرون المسلمون عدلاً محضاً، بل رأوا دولة شرعية، أي دولة طبيعية تتخذ من الشريعة قانوناً لها[107]، وليست الخلافة «التامة» التي تطبّق «العدل المحض» الّا نظاماً إلهياً، كانت له سوابق - في العهد الآدمي، في بعض العهود الرسالية وفي خاتمتها، عهد الرسالة المحمدية - وستكون له تتمة وتماماً عند ظهور المهدي، حين تعود الأمور إلى بدايتها حسب النظرة الخلاصية إلى التاريخ التي تسم التصوّر الإسلامي للتاريخ - كالتصورات التوحيدية الأخرى[108]. وبانتظار النهاية، تشكّل الخلافة - أو بالأحرى النموذج المحمدي والمأثور المديني - يوتوبيا على الصعيد العملي، وأسطورة بدء على الصعيد النظري الفقهي وغيره[109]. ولا يسع أهالي الأزمنة الفاسدة - فليس التاريخ وانصرام الزمان في التاريخ الخلاصي إلاّ فساداً - غير الاقتداء بما فيها من مأثور بقدر ما تسمح الظروف. لقد كانت شخصية النبي القدوة الكبرى في هذا الصدد على صعيد السلوك الشخصي، والتبرك بالأثر، وبناء المبادىء الفقهية. وكانت السلفية بتشديدها على هذا الأثر بالذات اضافة إلى مأثور الراشدين، هي العنصر التاريخي الأساس الفاعل في هذا الاتجاه، الذي نجح في تشكيل التراث الإسلامي السني على هذه الصورة. ولا شك أن تحولات الصورة المحمدية في التراث السلفي - وعند ابن تيمية بشكل خاص - كانت متأثرة إلى حدّ بعيد بالتصورات الإمامية، ولو كانت ترفض هذه النسبة[110].

المحقّق أن هذا التحول في صورة النبي جاء متزامناً مع بداية الاحتفال بالمولد النبوي (الذي لم يكن من الأعياد في ما سبق)، وفي مواجهة رعاية البويهيين للشيعة في بغداد والاحتفالات بعاشوراء فيها، إذ أمر المطيع قاضيه باتخاذ السنّة النبوية مثالاً[111]. ويجب ألاّ ننسى في هذا المضمار الدور الكبير الأهمية الذي مثّله علي بن أبي طالب والحسين بن علي في سلسلات الصوفية والأصناف وحركات الفتيان والفتوة، ولا في غلبة التشيع على أرجاء كبيرة من بلاد الشام (ومنها مدينة حلب) حتى العصر الأيوبي. فلم يكن غريباً أن ترمي السلفية إلى إعادة تصوير النبي على شاكلة عليّ وسائر الأئمة الشيعة والأولياء. أما في مجال التشريع

---

(١٠٦) محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٢٦)، ص ٦٠.

(١٠٧) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٢٣ والفصل ٤.

(١٠٨) لمزيد من التفاصيل، انظر: عزيز العظمة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، الفصل ٣.

(١٠٩) العروي، المصدر نفسه، ص ١١٨ والفصل ٤. وانظر النقاش التفصيلي لهذه النقطة، في:

Aziz Al-Azmeh, «Utopia and the State in Islamic Political Thought,» *History of Political Thought*, no.11 (1990), pp.9-20.

(١١٠) Henri Laoust, *Essai sur les doctrines morales et politiques de Taki-d-Din Ahmad B. Taimiya* (Le Caire: Institut français d'archeologie orientale, 1939), pp.186-195.

(١١١) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والامم**، ج ٧، ص ٦٥.

للواقع، فقد سرت الكارزماتية الدينية في الحكم السلطاني عن طريق السياسة الشرعية التي لا شك في أن الماوردي كان المشرّع الصريح الأول لها في أحكامه السلطانية[112]. فليست الملل «بمنزلة المذاهب والسياسات»، وليست النبوة «نوعاً من السياسة العادلة التي وضعت لمصلحة العامة في الدنيا»، بل إن القول بهذا الرأي قول «جاهلي» حسب عبارة ابن تيمية[113]. ولا بد للملل عند غيبة النبي من يحملها على أحكامها وشرائعها ويكون كالخليفة فيها[114]، خليفة كان أم لم يكن. ويمكن - بناءً على ذلك - اعتبار السلطان أو الامارة، «ديناً وقرباً يُتَقَرَّبُ بها إلى الله»[115]، ذلك أن ولاية الأمر «أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها»، ويجب الالتزام التام بما ورد في الشرع، وعدم الزيادة عليها أو الانتقاص منها باسم السياسة. ذلك أن «الشريعة هي السياسة الكافية»[116]. ليست السياسة الشرعية إذن شرعاً بموجب السياسة، بل هي حكم غير خلافي بموجب الشرع لا يسوّغ فيه الخروج على الشريعة باسم السياسة ولا باسم العادة[117]. فجاءت السياسة الشرعية - عند الماوردي وابن تيمية وغيرهما - خلاصة قرون من الفقه الواقعي ومن ممارسة العلماء القيّمين على الشريعة الذين ضغطوا على الدولة - أحياناً بنجاح، وأحياناً دون نجاح - لإزالة المكوس وتحريم الخمور والبغاء واصلاح النظم المالية بما يمنع القراض، وغير ذلك[118].

يجتمع في الخلافة السياسة والشرع، اضافة الى الصفة الكارزماتية الدينية والسحرية. وقد رأينا كيف أن المفكرين الإسلاميين أحالوا السياسة على الشرع، وجعلوا من السياسة قياماً على الشرع، اضافة إلى الفكر الزمني الذي استخدموه ليبنوا علاقة السياسة بالدين، أي علاقته بالاستخلاف الإلهي والنبوي، وأوجه الشبه الهامة بين صلة الادارة السياسية بموضوعها وبين صلة الله بعباده. رأينا كيف جرت الايديولوجيا السياسية لغير الفقهاء على التفكير المجازي المرسل الذي يصل السلطان بالله والله بالسلطان. لم تكن الصفة الإسلامية للخلافة متعلقة حكماً بصيغة عقائدية معيّنة، ولو كانت هناك محاولات عدة لالتزام الدولة بعقائد كلامية معيّنة، أشهرها محاولة المأمون والمعتصم إقامة الاعتزال مذهباً كلامياً

---

(112) Henri Laoust, «La Pensée et l'action politiques d'Al-Mâwardî,» dans: Henri Laoust, *Pluralismes dans l'Islam* (Paris: Geuthner, 1983), p.192.

(113) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** (القاهرة: المطبعة الاميرية، ١٣٢٢)، ج ١، ص ٣.

(114) Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, vol.1, p.415.

(115) ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية**، ص ٧٦ - ٧٧.

(116) ابن الجوزي، **المصباح المضيء في خلافة المستضيء**، ج ١، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

(117) ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام**، ص ٣٩٥ وغيرها.

(118) مثلاً: ابن رجب، **الذيل على طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ١٨. وانظر أيضاً بصدد ضرائب الخمور والبغاء وتضمينها في العصرين الأيوبي والمملوكي، وأهميتها الاقتصادية الكبيرة:

Hassanein Rabie, *The Financial System of Egypt, A.H.564-741, A.D. 1169-1341*, London Oriental Series; v.25 (London; New York: Oxford University Press, 1972), pp.119-121.

للدولة[١١٩]، ولعل أكثرها أهمية بالنسبة الى التاريخ اللاحق إلزام الخليفة القادر بالله الناس بعقيدته في العام ١٠١٧ التي تضمّنت موقفاً حنبلياً ذا آثار أشعرية واستتبع اضطهاداً للمعتزلة والشيعة[١٢٠]. وكان لقاضي دار الخلافة والحريم، أبو يعلى ابن الفراء المتكلم الفذ المتأثر بالاعتزال، دور كبير في صياغتها[١٢١]، دون إهمال اعتماد الدولة العثمانية الكلام الاشعري عقيدة رسمية للدولة[١٢٢]، وقد مثّلت الخلافة مرجعية تامة، فكانت اشارة على النظام والانتظام بصفة عامة، وكانت عقدة النظام وحيّز انتاج الاستمرارية التاريخية والحضارية التي كان الخلفاء والسلاطين والدول مجرد لحظات عابرة في زمانيتها المستديمة، فكانت الخلافة هي المستمر، والسلطنة هي الطارىء؛ ولئن زالت الخلافة أو حُجِرَ على صاحبها أو استبد عليها، فإن استمرارية النظام العام والمرجعية الحضارية التي مثّلته أمر ضمنه استمرار الشريعة علماً على النظام العام. وهذا أمر يجعل لزاماً علينا النظر في أمر الشريعة، والقيّمين عليها من العلماء.

يصار في ايلاء الشريعة الأولوية في النظام العام واقامتها علماً على ضبط انتظامه، إلى جعل القانون ممثلاً عاماً للكارزماتية الدينية، على الأقل على الصعيد الرسمي الذي مثّله العلماء. وكان هذا أمراً أشار إليه العلماء دون كلل. فخطب ابن خلدون عند توليته المدرسة القمحية في القاهرة أن الله جعل العلماء للملّة «حفظة وقواماً، ونجوماً يهتدي بها التابع، واعلاماً يقربونها الدراية تبياناً وإفهاماً، ويوسعونها بالتدوين ترتيباً وأحكاماً وتهذيباً لأصولها وفروعها ونظاماً»[١٢٣]. وأعلن أحد قضاة الأندلس أنه «لا شرف في الدنيا بعد الخلافة أشرف من القضاء»[١٢٤]، جاعلاً من العلماء ورثة الخلافة، ومعبِّراً عن رأي متواتر مفاده أن العلماء ورثة الأنبياء. وعبّر ابن تيمية[١٢٥]، عن واقع التاريخ تعبيراً أقرب من واقع الفكر الفقهي العملي، عندما قال إن صلاح الناس منوط بصلاح أولياء الأمر، وإن هؤلاء منقسمون إلى صنفين، الأمراء والعلماء، وإن باتحادهم يكون الصلاح وبانفصالهم الفساد.

تشير هذه الأقوال إلى أمر تنبغي مناقشته قبل الانصراف إلى معالجة علاقة الشريعة

---

(١١٩) انظر: Dominique Sourdel, «La Politique religieuse du calife abbaside al-Ma'mûn,» *Revue d'études islamiques*, no.30 (1962), pp.27-48.

(١٢٠) النص في: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والامم، ج ٨، ص ١٠٩ - ١١١، ١٦١، ٢٦٨، ٢٧٧، و ٢٨٧ - ٢٨٩.

(١٢١) أبو يعلى، طبقات الحنابلة، ج ٢، ص ١٩٧، و ١٩٩. حول أثر الاعتزال على حنابلة القرن الخامس الهجري، انظر: Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, pp.216-217.

(١٢٢) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق بكري وابو النور (القاهرة: [د.ن.، د.ت.])، ج ١، ص ٤١١.

(١٢٣) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٢٨١.

(١٢٤) النباهي، تأريخ قضاة الاندلس أو المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا (بيروت: [د.ن.، د.ت.])، ص ٢.

(١٢٥) ابن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، ص ٧٥، و ٧٩.

بـالدنيـا، وهو وجـود طائفـة هي العلماء. يستفاد من الأقـوال التي سقناهـا إلى وجود طـائفـة معنوية، وسنبين أن لهذه الطائفة المعنوية متعلقات اجتماعية وسلطوية لا قيـام لها الاّ بهـا. أما القول ان «إسلامنا» ينكر السلطة الـدينية، وإن أي تضـافر للسلطتـين الدينيـة والسياسيـة في تاريخ الإسلام لم يكن «واقعنا المشرق ولا تراثنا النقي»[126]، فإنه من باب الكلام القـائم على التمني على واقع التـاريخ بـدلاً من قراءتـه، وافتراض أن مـا يتم تمنيه عـلى الماضي هـو الأمر المحقق، الأكثر صدقاً وعدلاً. وأما الأخذ مع السيـد رشيد رضا بأن الإسلام لا يعرف السلطة الـدينية، وبـأن ما شهـده تاريخه من هذه السـلطة ليس إلاّ تقليـداً للرئـاسـة الـروحيـة عنـد المسيحيين[127]، فهو مأخذ لا يقـدم ولا يؤخر، فليس من شـك في أن المسلمين الخـارجين من البداوة اقتبسوا مؤسسات دينية وغيرها من الشعـوب والحضارات التي أقيم الإسـلام التاريخي في كنفها، ولكن هذه المؤسسـات توطّنت، وأصبحت بمـر الزمن مؤسسـات الاسلام بقيـاسها على التاريخ. ليس في الأمر خروج عن «طبيعة» مزعومة للاسـلام: فالاسـلام دين كغيره، لا يقوم دون مؤسسة دينية، لأن في انعدام هذه المؤسسة خروج عن الطبـائع الاجتـماعية للدين.

فالمؤسسة الدينية في أمكنة وأزمنة معلومة تقوم على استمرارهـا فئة متخصصـة، كما تقـوم هذه الفئة على مؤسسات ثقافية وفكرية واجتماعية معينة لا انفكـاك لها عنهـا، مؤسسات تجعـل من انتاج المادة الدينية وتوزيعها ـ من رموز وطقوس وعقائد ـ أمراً مستمراً ومتجـانساً إلى الـدرجة التي تسمـح بها ظـروف التحول التـاريخي[128]. هناك مستمـر فكري وخيـالي أكيد بـين فكرة الـروحانيـة بشكل عـام وتجلياتهـا في كائنـات شتى، والنظرة المنفعيـة مباشرة، السحـرية، إلى الدين، وفكرة الألوهية المرتبطة بالعبادة والمتصلة بـالنفعية بصفـة غير مبـاشرة. لا يتم التحول بـين اللحظة الأولى للدين واللحـظة الثانيـة، الاّ بوجـود الكهنـوت[129]. صحيـح القـول إن العقيدة الإسلامية في البداية كانت بسيطة. ولكن هذا لا يجب أن يدعونا إلى الذهـاب إلى أن هذه البساطة استبعت غياب الكهنـوت عن الإسلام المبكّـر[130]، فالإسـلام المبكّر كـان مجال طـاقات كـارزماتيـة كبيرة، ولا بـد أن انتشار الإسـلام الأول تمّ على أيـدي دعاة اتخـذوا من وسائل الاتصال المتوافرة آنذاك واسطة أساسية لدعـوتهم، ولم تكن هذه الـوسائـل إلا مناهـج

---

(١٢٦) عمارة، الدولة الاسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(١٢٧) محمـد رشيد رضـا، شبهـات النصـارى وحجـج الإسـلام (القـاهـرة: مـطبعـة المنـار، ١٣٢٢/ ١٩٠٤)، ص ٧٣.

(١٢٨) إن الكتـابات حـول علم اجتماع الـدين كثيرة، ويكفينـا هنا التنـويه بشكـل خاص بـالدراسـتين التـاليـتين: Pierre Bourdieu: «Une interpretation de la théorie de la religion selon Max Weber,» *Archives européennes de sociologie*, vol.12, no.1 (1971), pp.3-21, et «Genèse et structure du champ religieux,» *Revue française de sociologie*, no 12 (1971), pp.295-334.

(١٢٩) Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, translated by C.Roth and C. Wittich (Berkeley, Calif.: Los Angeles: University of California Press, 1968), pp.424-426, 400, and 432, and Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, pp.163-164.

(١٣٠) حسين أحمد أمين، حول الدعوة الى تـطبيق الشريعة الإسـلامية (بـيروت: دار النهضة العـربية، ١٩٨٥)، ص ٩٦.

إيصال الخطاب الديني التي قامت آنذاك عند الكهّان. ثم إن الإسلام المبكِّر قام في مواجهة وضع ذي ثوابت دينية صلبة، وكان على حَمَلة هذا الدين محاربة هذه الثوابت، ولم تكن هذه المحاربة ممكنة بترداد التقريرات العقائدية البسيطة. وأخيراً، نشك شكاً شديداً، في مضامين مفهوم «البساطة» في العقيدة، ونعتقد أن «دين العجائز» أمر أكثر تعقيداً بكثير في وقائعه السوسيولوجية والثقافية مما يقال في العادة[١٣١].

لم تهتم الدراسات التاريخية بهذا الأمر الاهتمام الكافي، وليست دراسة التاريخ الاجتماعي والثقافي للإسلام إلا في بدايات عهدها. ولكن لدينا الكثير من المؤشرات الاجتماعية على وجود فئة اختصت بعلم الدين وتوابعه، أي القضاء والعبادة. فهناك أسر اختصت في هذا الأمر، واستمرّت على هذا الاختصاص لفترات طويلة، مما يشير إلى تداخل بين المؤسسات الاجتماعية ومؤسسة الدين، أي وجود الثانية في تضاعيف الأولى؛ يخبرنا أحد مؤرخي المذهب المالكي إلى وجود أسرة آل حماد بن زيد التي قادت المذهب المالكي بالقضاء والثروة في العراق منذ منتصف القرن الثاني حتى أواخر القرن الخامس الهجري[١٣٢]، ولدينا أخبار عن آل الشهرزوري الذين تولوا القضاء في الشام والجزيرة في القرنين الخامس والسادس[١٣٣]، كما لدينا أخبار وافية عن بني صَصْرَى الذين توارثوا العلم والقضاء في دمشق في منتصف القرن الخامس الهجري حتى أواخر القرن الثامن[١٣٤]، وعن بني جماعة، كبار الارستقراطية العلمية في مصر والشام في العهد المملوكي[١٣٥]، وعن الأرستقراطية العلمية الحنبلية في دمشق (بنو قُدامة وبنو المُنَجّى)[١٣٦]. ولم يتخلّف المغرب بالطبع عن هذا الأمر، ولعل أحد أفضل الأمثلة على ذلك كان بنو مرزوق[١٣٧] ـ هذا وتجب الاشارة أيضاً إلى آل الشيخ في العربية السعودية. تشير الدراسة التفصيلية الوحيدة التي تمّت حول الموضوع هذا لفترة سابقة على عصر المماليك ـ وهي دراسة حول نيسابور، كبرى مدن خراسان وإحدى أهم حواضر دار الاسلام ـ إلى وجود جماعتين ارستقراطيتين في المدينة، استندتا إلى احتكار الشرع والحكم والعلم ـ وكان العلم أحد الاختصاصات الأساسية لنيسابور التي أنتجت بعض أهم

---

(١٣١) Aziz Al-Azmeh, «Orthodox and Hanbalite Fideism,» *Arabica*, no.35 (1988), pp.253-266.

(١٣٢) برهان الدين ابراهيم بن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب** (مصر: [د. ن.]، ١٣٥١)، ص ٩٢.

(١٣٣) شمس الدين أبو العباس أحمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق احسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٦٨، وما بعدها.

(١٣٤) William Brinner, «The Banû Sasrâ: A Study in the Transmission of Scholarly Tradition,» *Studia Islamica*, no.7 (1960), pp.167-195.

(١٣٥) Kamal Salibi, «The Banû Jamâ'a: A Dynasty of Shâfi'i Jurists in the Mamlûk Period,» *Studia Islamica*, no.9 (1958), pp.97-109.

(١٣٦) Henri Laoust, «Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides,» *Revue d'études islamiques*, no.28 (1960), pp.38ff.

(١٣٧) M. Hadi-Sadok, «Ibn Marzûk,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, prepared by a number of leading orientalists, 4 vols. new ed. (London: Luzac; Leiden: Brill, 1960), vol.3, pp.865-868.

التطورات في علم الكلام وفي نظرية التصوّف. كما عضدت هذه الطبقة الارستقراطية المنقسمة على نفسها (إلى شافعية وحنفية) سلطانها القانوني والروحي، بملكية كبيرة للأرض اعتمدت عليها في صلاتها بالدولة وببقيّة المجتمع(١٣٨). وكان ان جاء العهد السلجوقي فقضى على هذه الاستقلالية الاجتماعية وألحق المؤسسة العلمية ـ الدينية بالدولة في إقامته المدارس وانتاج المثقفين من قبل الدولة مباشرة، ممّا جعل الارتباط بين العلماء والمجتمع ارتباطاً أوسع وأضيق في آن: فهو أوسع لأن المدارس كانت تؤمّن للطلبة أمور المعيشة على نفقة أوقافها، مما مكّن الدراسة للكثيرين من ذوي الأصول المتواضعة أو الفقيرة، وأضيق لأنها جعلت من مؤسسة العلم ـ أي القضاء والعبادة ـ مؤسسة قائمة على فئة مهنية تامة الاكتمال الاجتماعي والمؤسسي الذي احتوته المدارس مستثنية ما خرج عن إطار هذه المدارس(١٣٩). ليس معلوماً ما إذا كان للوضع النيسابوري ما ضارعه في المدن الأخرى، وما إذا كان لرؤساء البلد في دمشق، مثلاً، في فترات الحكم الذاتي القصيرة التي سبقت العهد السلجوقي أية صفة دينية. وهذا أمر لا يمكن البتّ فيه الاّ بعد التقصيّ التاريخي التام. أما المؤكد، فهو أنه بعد العهد السلجوقي وتأسيس المدارس ـ وكانت أولاها في نيسابور وأشهرها النظامية في بغداد ـ قامت مؤسسات علمية ـ دينية مستقلة عن النسيج الاجتماعي، ولو اندرجت في أسس عمله، وانضوت تحت رعاية الدولة واندرجت في البنى العائلية. قد سبق أن قدّمنا بعض النماذج على المأسسة العائلية هذه. أما قبل العهد السلجوقي، فقد كان العلم مؤسسة خاصة إلى حدود أكبر، وكانت الأسرة هي الإطار المؤسسي الأساسي لها خارج إطار القضاء، وكانت هذه المؤسسة موضوعاً لدراسات تفصيلية أشارت إلى الانشطار التراتبي في مؤسسة العلم والدين إلى حلقات عليا لا يصل إليها، إلاّ نادراً، من لم يتصل بها اتصالاً عائلياً. فكان القضاء حكراً على فئات اجتماعية عليا، يتم اختيار أفرادها من قبل السلطان. أما الدرجات الأدنى ـ كالنيابة وإمامة المساجد الصغيرة ـ فكان أعيانها يُختارون من قبل القاضي نفسه ويرتطمون بسقف للترقية نادراً ما تم تجاوزه(١٤٠). واستمر هذا التراتب، وخصوصاً في الشام، وفي حدود أضيق في مصر، على امتداد العهد العثماني، وكان أن ارتبط علماء مصر بالريف وبأرباب الحِرف(١٤١)، أكثر من زملائهم الشاميين الذين كانوا أكثر بعداً عن الفئات الدنيا من المجتمع.

فرّق أحد كبار فقهاء العهد المملوكي بين العلماء وأرباب الوظائف(١٤٢)، فكان من

---

(١٣٨) Richard W. Bulliett, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Harvard Middle Eastern Studies; 16 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), pp.25-26, and 62ff.

(١٣٩) Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, pp.211ff.

(١٤٠) Bulliett, Ibid., pp.54ff; C.F. Petry, *The Civilian Elite in Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971), pp.226, 229, and passim, and John E. Mandaville, «The Muslim Judiciary in Damascus in the Late Mamluk Period,» (Unpublished Ph.D. Dissertation, Princeton Unversity, 1969), pp.8, 10-13, and 41.

(١٤١) André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au xviiie siècle*, 2 vols. (Damas: Institut français d'études arabes, 1973-1974), 419-424.

(١٤٢) تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، تحقيق د. و. ميرمان (لندن: [د. ن.]، ١٩٠٨)، ص ٩٤ وما بعدها، و ١٤٥ وما بعدها.

العلماء المحدّث والنحوي وغيرهما، ومن أرباب الوظائف القاضي والمحتسب والمدرّس وغيرهم. لا شك في صحة هذا التفريق، بل كان لأرباب الوظائف أزياء اختصوا بها واختلفوا بها وافترقوا فيها عن الآخرين[١٤٣]. ثم إن الوظيفة العليا كانت تستصحب سلطة اقتصادية كبيرة وثروة واسعة وجاهاً كبيراً، بالإضافة إلى السلطة الثقافية والقانونية. فكان ابن خلّكان قاضياً للشام من العريش إلى الفرات، وناظراً لجميع أوقاف الشام، ومدرّساً في سبع مدارس في آن واحد[١٤٤]. واجتمعت لدى ابن بنت الأعزّ من الوظائف قضاء القضاة بمصر، وخطابة الأزهر، ونظر الخزانة، ونظر الأوقاف، ومشيخة الشيوخ ونظر التركة الظاهرية (نسبة إلى بيبرس)، إضافة إلى عدة مناصب تدريس[١٤٥]، وإن كان بدر الدين ابن جماعة أوّل من اجتمعت له مشيخة الشيوخ، وقضاء القضاة، وخطابة الخطباء[١٤٦]. كما استفاد أرباب الوظائف من الالتزامات الضريبية التي استمرت حتى نهاية العهد العثماني[١٤٧]، حتى أن قاضياً بفاس في عصر ابن خلدون اختار لجرايته مكس الخمر[١٤٨]. ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن الجهاز كان فاسداً في الأساس، بل كان مجالاً للأخذ والرد بين السلطة وأرباب الوظائف. وهناك أمثلة كثيرة على الاستقامة ومقاومة الدولة، كما توجد أيضاً أمثلة على فساد ضمائر وتآلب بين العلماء وأهل السلطان لبيع الأوقاف، وغير ذلك من الأمور المخالفة للشريعة[١٤٩].
على الرغم من صحة التميز بين العلماء وأرباب الوظائف، فإن الأكيد أن كل أرباب الوظائف كانوا من العلماء، وأن العلماء لم يكونوا نتاجاً لفاعليات اجتماعية بحتة. بل مؤسسات علم رسمية متمايزة عن المجتمع، أعدّت العلماء واستصفت الدولة منهم أرباب الوظائف تبعاً لأسس اجتماعية وسياسية. إن الجهاز الاداري للهيئة الدينية - القانونية يشكّل بكل المعايير التاريخية والسوسيولوجية، كنيسة دولة يترأسها قاضي القضاة، وينتمي إليها القضاة، ونواب القضاة، ومن يعيّنهم القضاة في الوظائف العبادية من إمامة وخطابة، وفي الوظائف الادارية، كهيئات إدارة الأوقاف، وجباية ماليتها، والتصرف بأموال الأيتام والقصّر، والقيام على أملاك الأوقاف بالصيانة والخدمة، والإشراف على الهيئات التربوية المتعلقة بهذه المؤسسة، أي المدارس ودور الحديث، والنظر في أمور أوقافها وترتيباتها التربوية وتعيين مدرسيها ومعيديها، ثم الإشراف العام على حسن سير الأمور في المؤسسات العبادية الصوفية، أي الطرق والمباني العبادية والتربوية التابعة لها كالخوانق والروابط، والمصادقة على انتخاب شيوخها.

---

(١٤٣) أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الانشا**، ١٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣ - ١٩١٩)، ج ٤، ص ٤١ - ٤٣.

(١٤٤) المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، ج ١، ص ٤٦٥.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٧٧٣.

(١٤٦) النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**، تحقيق جعفر الحسني (دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٤٨)، ج ٢، ص ١٥٦.

(١٤٧) Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au xviiie siècle*, pp.425-426.

(١٤٨) Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, vol.2, p.300.

(١٤٩) المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، ج ٢، ص ٣٦٢، ٤٤٢ - ٤٤٣، ج ٣، ص ٢٤١ - ٢٤٢، و ٣١٩، والسبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، ص ١٤٥ - ١٤٦.

سيطرت الهيئة الدينية ـ القانونية، إذن، على نظم التربية والعبادة والقانون، تماماً كما سيطرت الكنيسة عليها في أوروبا حتى انفصال الدولة عنها تربوياً وقانونياً. وقد ابتدأت هذه السيطرة الإدارية التامة وشبه التامة منذ العهد السلجوقي في بغداد وتجلياته غرباً ـ أي في العهود البورية والزنكية والأيوبية في الجزيرة والشام، وفي العهد الأيوبي في مصر ـ واستحكمت في العهد المملوكي برعاية حاسمة من الدولة وكبرائها، ثم استمرت وبإحكام أكبر وترتيب ونظام أتم في الدولة العثمانية، إلى أن انفصلت الدولة العثمانية ثم الأقطار العربية المستقلة عن كنيستها انفصالاً تربوياً وقانونياً مما سنحكيه في كلامنا على العلمانية في الفصل القادم. أما في المغرب، فقد تأخرت هذه التطورات عن المشرق بعض الشيء وتأسست بحزم في العهدين الحفصي والمريني. ولو كانت لها بدايات متعثرة في العصر المرابطي والموحدي المبكر، ثم استمرت بشكلين ذَوَيْ خصوصيات، تبعاً للنموذجين العثماني والشريفي[(١٥٠)]. إن صلة الحاضر العربي أو بالأحرى الماضي العربي القريب الذي داهمته الحداثة العالمية، ليست صلة بالمدينة الراشدية ولا بدمشق العمرية، بل بتراث مملوكي وعثماني على صعيد الدين والقانون والتربية، وبتراث سلطاني على صعيد السياسة. وهذا ما حدا بنا في الصفحات السابقة إلى التشديد على العهدين المملوكي والعباسي المتأخر الخلافي/ السلطاني، لأن فيهما البدايات الفعلية لبدايات عصر الحداثة العربية. أما صدر الإسلام، فهو بداية متخيَّلة، موهومة أو مرتجاة. فكل كلام على «الأصالة» ينبغي أن ينظر إلى الأصول الفعلية وليس إلى أصول وهمية. فأصولنا الفعلية اليوم، إن لم تكن في الحداثة العالمية، فهي في النظم المملوكية والعثمانية.

عملت المؤسسة الدينية ـ القانونية بموجب الآليات الاجتماعية والاقتصادية التي ذكرناها في الفقرات السابقة. ولكن سيطرتها لم تكن، سيطرة ادارية فقط، بل كانت لهذه السيطرة الادارية، كما في تاريخ الكنائس الأوروبية، ذراع معنوية أساسية قائمة على تمثيلها سلطتين مرتبطتين أشد الارتباط:

١ ـ سلطة الدولة ـ وكانت الدولة هي القائمة على تعيين كبار أعضاء هذه الهيئة كالقضاة، وهي المنفّذة للأحكام الصادرة عنها.

٢ ـ سلطة الدين الكارزماتية التي يمثّلها أعضاء الهيئة الدينية ـ القانونية بقيامهم على الشريعة ـ علامة الكارزما واسمها ـ في شقّيها القانوني والعبادي. كانت المدارس والمؤسسات الشبيهة بها والأضيق اختصاصاً كدور الحديث التي كثرت في دمشق خصوصاً منذ العهد

---

(١٥٠) حول بدايات المدارس في المغرب والسياسات المتعلقة بها، انظر: أبو عبد الله بن مرزوق، **المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن**، تحقيق م. ليفي ـ بروفنسال، في: *Hésperis*, vol.5, no.4 (1925), pp.19-20. وملاحظات، شهاب الدين العمري، **وصف أفريقية والاندلس**، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب (تونس: [د.ن.، د.ت.])، ص ٩٠٧، و

Maya Shatzmiller, «Les Premiers mérinides et le milieu religieux de Fès,» *Studia Islamica*, no.43 (1976), pp.115-116, and Robert Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les hafsides des origines à la fin du xv siècle*, 2 vols. (Paris: Adrien - Maisonneuve, 1940-1947), vol.2, pp.287ff.

الأيوبي ـ الحيزات التي ربّت أعضاء هذا السلك الكهنوتي ـ القانوني، وجعلت من العلم الذي تلقّوه فيها تراثاً من جهة، وواقعاً للثقافة العالمة من جهة أخرى[151]. وكانت المدارس أيضاً الحيّزات التي جعلت من هذا التراث تراثاً ملزماً للمجتمع بإلزام رسمي قد لا يكون متطابقاً مع الثقافات الفعلية، الشفوية، التي قامت في هذا المجتمع. لقد استنسخت العملية التربوية داخل المدارس بنى التراتب العمودي المطلق الذي رأيناه في السلطة. فكانت السلسلة المفضية من المدرّس إلى المعيد إلى الطالب أو الفقيه قائمة على تمايزات مرمّزة سلوكياً، متجهة نحو تثبيت البنية الهرمية اجتماعياً، واستنساخ نمطها السلطوي علمياً. فإن التفتنا إلى كتب التربية نرى، على سبيل المثال، أن العملية التربوية متكئة على بنية بسيطة من الإلقاء والتلقي أو الحمل، وأن التقنية التربوية تقوم على تثبيت المراتب داخل العملية التربوية الحيّة، من مقامات للجلوس والزّي. ونحن نلحظ أيضاً أن عدم المقدرة على التلقي الجيد للعلم لم يكن يعزى إلى تقنيات التربية ذاتها، بل إلى مؤثرات سحرية لا علاقة لها بالتربية، مثل أكل الكزبرة الخضراء، والنظر إلى رجل مصلوب، ورمي القمل الحي على الأرض[152]. لا يبدو أنه كان لنقد ابن خلدون أو غيره للتقنية الفعلية للتعليم أثر يذكر، فإن العملية التربوية كانت جملة من الآداب التي ينبغي الالتزام بها لا ترتبط بمحتوى المادة الداخلة في عملية التربية، بل كانت في المقامات الاجتماعية والثقافية ـ وأخيراً السلطوية ـ التي تفصل ما بينها عملية التعليم وعملية التعلم. ما كان التعليم الاّ نقل البضاعة العلمية كاملة ـ وهي نصوص معيّنة ـ من موقع إلى موقع. بمعنى أن العملية التربوية تقوم، إذن، على مراقبة الانتقال التام للبضاعة العلمية من مكان إلى مكان، وهي مراقبة ذات مسوّغات تقنية أكيدة في عصر ما قبل الطباعة حينما كان النقل التام والنسخ المعتبر المراقب للنصوص المخطوطة شأناً كبير الأهمية. ولكن الوضع التقني هذا لم يكن وحده العامل الأساسي، فقد وجدت ثقافات وأنماط اتصال شفهية لم تعر الاهتمام للدقة التقنية بقدر إيلائها الاهتمام لجملة من الثوابت في الخطاب تؤدي إلى انتاج نصوص تتغير مع الزمان مع محافظتها على القوالب نفسها؛ كالشعر الجاهلي، والشعر العامي، والملاحم، وغيرها[153]. كان الحرص على الدقة النصّية من باب الحرص على سلطة ذات مسمّى نصيّ: النص التأسيسي (القرآن والحديث)، والنص التراثي الذي يقوم باسم هذا النص التأسيسي، أي النص الفقهي أو التفسيري أو خلافه. ولذلك فلم يخطىء ابن خلدون قط بل أصاب عين الحق عندما شبّه التربية بتعلم الصنعة التي يتدرج فيها الفرد من كونه صانعاً إلى أن يصبح معلّماً: ففي الاثنين يصار إلى التدريب على اكتساب ملكة

---

(١٥١) نستند في ما يلي الى التحليل المتضمن في:
Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, pp.223ff.

(١٥٢) مثلاً: أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، أدب الاملاء والاستملاء، تحقيق م. ميسويلر (ليدن: [د.ن.]، ١٩٥٢)، وبرهان الإسلام الزرنوجي، تعليم المتعلم: طريق التعلم، تحقيق مروان قباني (بيروت: المكتب الاسلامي، ١٩٨١)، ص ٥٧ ـ ١٣٣.

(١٥٣) انظر: Michael Zwettler, *Th Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications* (Colombus: Ohio State University Press, 1978), and Eric Alfred Havelock, *Preface to Plato* (Oxford: Basil Blackwell, 1963).

تقنية[١٥٤]، وليس على اكتساب القدرة على الابتكار، فالطالب يحصل في النهاية على مجموعة من الإجازات التي تؤكد معرفته النص أو النصوص المشمولة بالإجازة، أي على شهادة باكتساب جملة مهارات أو مهارة واحدة. والملفت للنظر هنا أن الإجازة كانت تُمنح على أساس من الإقراء والقراءة الشفوية لنص مكتوب، ولهذا الأمر دلالات، لعل أهمها علاقة السلطة التي تثبتها الشفوية بين المتعلم والمعلم وعلى حساب النص الأصلي. فإن صفة الإشراف على صحة النقل النصي ليست سلطة محايدة، خارجة على هذا النقل، بل هي السلطة الناقلة بذاتها. فالاشراف ليس اشراف سلطة لا اسم لها بل اشراف سلطة تربوية شديدة التعيين والحضور ممثلة بالشيخ المدرّس الذي يضع نفسه في موقع محوري بين النص الأصلي وبين متلقيه. صحيح أن الشيخ يؤكد برقابته أوليّة النص موضع التلقي وسلطة التأسيسية للعلم. ولكن هذا يعني أيضاً أن الشيخ هو من يضفي هذه الأولوية وهذه السلطة التأسيسية، على النص الأساسي، فهو بوجوده ممثلاً للهيئة الدينية - القانونية في صورتها العلمية، يزكّي هذه الأولويّة. بل إن هذه الصفة - أي الأولوية - تزول إن لم تكن هناك المؤسسة التي تؤكدها، وتحافظ عليها، وتصونها من الفساد والغياب. ولذلك، فإن الحواشي والتعاليق والشروح والمختصرات لم تكن زيادات لا فائدة منها، بل كانت شكل حضور العلم بالنصوص الأساسية في اللحظة الراهنة التي تمّت فيها تلك الشروح وغيرها. فليست البدايات، كما رأينا، هي البدايات بالفعل، بل ان لكل بداية، كالقرآن، وكقواعد اللغة، صفة معاصرة لا نصل إليها الا بالتفسير أو بالأرجوزة أو الألفية. وإذا كان للماضي أولوية معنوية أو مبدئية وشعائرية على الحاضر، فإن للحاضر عليه أولوية فعلية يمثّلها الشيخ المعلّم نيابة عن الهيئة العلمية والمؤسسة الدينية - القانونية ذات السلطة الفعلية في الحاضر.

قامت العملية التربوية، إذن، على توكيد المرجعية النهائية لسلطتين لا انفكاك للواحدة منها عن الأخرى - سلطة النص المؤسس الاسمية، والسلطة الفعلية للهيئة الدينية القانونية الكهنوتية. كانت السلطة الكهنوتية هنا هي واسطة الحاضر، من طلبة علم وطلاب حقوق في المحاكم الشرعية، وواسطة أصول اكتمال الحاضر، أي أصول العلم والتفقه به وأصول الشريعة. فإذا كان التعليم والتعلّم ربطاً لمعرفة اليوم، بواسطة المؤسسة التعليمية، بأصول هذه المعرفة في القرآن والحديث والعربية، كان الحكم الجاري في المحكمة شأناً يربط وقائع اليوم المختلة بأسس تعمل على استقامتها، أي على مجاراتها للشرع. فما هو الشرع، وكيف يتم التوصل إلى أحكامه، وربط العالم بالنموذج الذي يتم للعالم درجة الكمال الممكنة التي تجعل من نظامه العام نظاماً شرعياً تشرف على سويته وعلى صوابه المؤسسة الدينية - القانونية؟[١٥٥].

---

(١٥٤) Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun,* vol.2, p.376.

(١٥٥) نعتمد في ما يلي على:

Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, pp.86-95, and Aziz Al-Azmeh, «Islamic Legal Theory and the Appropriation of Reality,» in: Aziz Al-Azmeh, ed., *Islamic Law: Social and Historical Contexts* (London; New York: Routledge, 1988), pp.250-265.

يتولد لدى المتابع للخطاب السائد اليوم حول الشريعة الانطباع بأنها جملة معلومة من الأحكام التي يمكن أن تطبّق أو أن تُهمل، وأنها مجموعة من القواعد الواضحة المعالم، التي يمكن التعرّف إليها بداهة، وكأنها جملة من القوانين المدونة الملزمة، أو على الأقل جملة من القواعد العامة التي تُطلب مفاتيحها من القيمين على الشريعة، أي الفقهاء. أما واقع التاريخ، فهو لا يشير إلى أمور شرعية بالأصالة، بل إلى أمور شرعية في حكم التراث. يشير التاريخ إلى أن للشريعة تاريخاً. ولعل التواريخ الأولى لها كانت في علاقات النسخ القرآنية. فلم تأتِ التشريعات المتعلقة بالوراثة وبالمتعة في القرآن نتيجة تحول النص عن رأي إلى آخر، بل نتيجة تطورات سياسية واجتماعية عملت على تحويل النص من صفة إلى أخرى؛ بل استخدمت الآيات القرآنية المختلفة والمتضاربة لتسويغ تناقضات في أحكام وضع الأراضي المفتوحة عنوة، التي اعتبرت غنيمة أيام النبي، وفيئاً أيام عمر[156]. هذا شأن طبيعي في التكوين الاجتماعي والسياسي للنصوص. ولكن التاريخ المبكر للشريعة لا يستغرق الا جزءًا صغيراً منها، فقد جاءت التشريعات الأخرى ـ خارج بعض التشريعات العقابية والعائلية والعبادية ـ في فترات لاحقة ما زال تاريخها المضبوط مجهولاً؛ جاءت هذه على صيغة أحاديث استقر عليها العمل، فباتت خارج النطاق الفعلي للنقد التاريخي. صحيح ما قاله ابن خلدون، ان البخاري ومسلم جمعا المُجْمَع عليه، وأن الترمذي وغيره من أصحاب الكتب الستة جمعوا ما توفرت فيه شروط العمل[157]، وأحسن فخر الدين الرازي في قوله إن البخاري وغيره لم يكونوا من العالمين بالغيب بل اجتهدوا بقدر الاستطالة، وان غاية ما يمكن المرء فعله أن يحسن الظن ـ الظن بجامعي الحديث كما بالصحابة الذين طعن بعضهم ببعض طعناً شنيعاً[158]. تشير هذه الأقوال إلى احدى أهم الوقائع المتعلقة بهذا الاصل من أصول الشريعة ـ الحديث ـ وهو أن صحة الأحاديث وإلزامها ليست بالأمور اللازمة عن صحتها التاريخية، بل عن التصديق الذي حملت عليه من قبل الإجماع، أي من قبل فاعلية سياسية في الأساس[159]. فالتصديق بصحة الأحاديث أمر ناجم عن التصديق بنقله، أي بالنسب الذي يدّعيه الناقل لهذا الحديث: أي أن الحديث تصديق بالسلطة القاهرة للتراث القائم باسم إجماع قام في تاريخ مضى دون أن يصار إلى التأكد منه. ولذلك أضاف الرازي أنه يرفض

---

(١٥٦) David S. Powers, *Studies in the Qur'ân and Hadîth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1986).

وقارن بالنسبة الى المتعة: محسن الأمين، **الحصون المنيعة في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة**، ط ٢ (بيروت: دار الزهراء، ١٩٨٥)، ص ٤٨ وما بعدها. أما بالنسبة إلى الأراضي المفتوحة عنوة، فانظر: أبو عبيد القاسم الهروي بن سلّام، **الأموال**، تحقيق محمد خليل هراس، ٤ ج في ١ (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨)، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(١٥٧) Ibn Khaldûn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, vol.2, p.399.

(١٥٨) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **أساس التقديس** (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٨)، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

(١٥٩) انظر: Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, pp.162-164.

الأخبار التي تعارض ما يُفترض أن يكون صحيحاً على الرسول وغيره[160]. وللسبب نفسه، نبّه الفقهاء، ومنهم كبار نقّاد الحديث، إلى ضرورة عدم التشدّد في الذمّ، وقدّموا التعديل على الجرح «وإلاّ فلو فتحنا هذا الباب، أو أخذنا تقديم الجرح على إطلاقه، لما سلم لنا أحد من الأئمة»[161].

يقوم تصديق الحديث على تصديق تراث، ويتمثّل هذا التراث في كل آن في من يحمله، أي في المؤسسة الدينية القانونية، القائمة في المدارس والمذاهب، والمتوسطة بين عباد الله ومصادر الشرع، المسيطرة على العباد بمعرفتها للشرع، وعلى الشرع بإشرافها على صحته. ولعل تشدد أبي حنيفة في شؤون الحديث وقبول نصوصه لم يكن عائداً إلى تفضيله الرأي على الحديث الموثوق به، بل كان دليلاً على ضعف الحديث بعامة، ومؤشراً على وقائع بدايات الشريعة المستنفدة إلى الحديث، من أنها قائمة أساساً على الرأي[162]، الذي اتخذ في ما بعد صورة التأسُّس على الحديث بموجب المتطلبات الفقهية التي عبّرت عنها أصول الفقه لدى الشافعي. فقد قامت أصول الفقه عند الشافعي على أسس أكثر ملاءمة للوحدة الثقافية والقانونية للوضع الامبراطوري الذي ثبت في عهده، بعد أن كان الفقه موزعاً إلى تراث شامي وتراث عراقي وآخر مديني، وإلى سنّة حيّة نُسب البعض منها إلى النبي والبعض الآخر نُسب إلى الخلفاء الراشدين، ثم الأمويين. فتحوّل التراث المحلي إلى حديث، واستقرّت هذه النسبة بالإجماع، وأضحت تراثاً فقهياً، دُوِّن في الصحاح والمسندات أو استُخدم في الفقه، ولو انه استثني أحياناً من هذه الكتب الستّة.

وكما أن للتشريع القرآني تاريخاً، وكما أن للتشريع بموجب الحديث تاريخاً أيضاً، أي هناك تاريخان يغيبان عن الفقه الذي يرجع التراث إلى بدايات لم يُصَرْ إلى التحقّق منها، فإن لما تبقى من الفقه أيضاً تاريخاً قائماً باسم بدايات ـ قرآنية، ومجتناة من الحديث ـ تقام الصلة بين مفرداته، أي الأحكام، وبين أصوله، أي القرآن والحديث، على اعتبار يسمّى القياس. ليس القياس مقايسة منطقية فعلية قائمة على اعتبار تام، عدا ما يرد في الابستيمولوجيا الفقهية التي يطلق عليها اسم علم أصول الفقه. فالقياس ربط أصل (نص قرآني أو من الحديث) بفرع وإجراء حكم الأول على الثاني. لن نتناول هنا النقد المنطقي لهذه العملية[163]، وما لدينا من متسع الآن منصرف إلى التأكيد أن الرابط بين الفرع والأصل ليس

---

(١٦٠) الرازي، المصدر نفسه، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(١٦١) تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ٢ ج في ٢ مج (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٩ وما بعدها، وأبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الاعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ** (دمشق: نشر القدسي، ١٣٤٩ هـ)، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(١٦٢) Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, vol.2, p.399.

وحول سمعة ابن حنيفة، انظر: ابو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البّر، **الانتقاء في فضائل الثلاثة من الأئمة الفقهاء** (بيروت: دار الكتاب الجديد، [د.ت.])، ص ١٤٩ وما بعدها.

(١٦٣) لهذا النقض يمكن مراجعة: Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, pp.90-93.

صلة وصل منطقية، بل أمارة على الحكم، أي اشارة بوجوب التزام حكم الأصل و«الاذعان» لهذا الحكم، حسب عبارة الغزالي، اذعاناً يلغي خصوصية اللاحق ويلحقه بأولوية السابق ـ الأصل[١٦٤]. ليس الحكم الشرعي قائماً على تثبيت استدلالية أو ارتباطية حقيقية، بل على حكم الشرع (أي القائل بالشرع) بهذه العلاقة، أي أن الحكم الشرعي عادة صياغة لوقائع الحياة المفردة من ضمن ضروريات خطاب الشرع بحيث تتحول من كونها وقائع طبيعية أو اجتماعية وتاريخية إلى مجال الوقائع الشرعية[١٦٥]. إن تحوّل الوقائع من التجربة الى الشرع شأن مماثل لتحوّل الأسماء عن الحقيقة إلى المجاز. فالأسماء هي لغوية وعرفية وشرعية[١٦٦]، ـ أي أن للكلمات معاني اصطلاحية حسب عبارة اليوم. وليست علل الأقيسة الفقهية مسببة للأحكام، إلا على سبيل المجاز، فإن «الحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية، بل حكم الشرع عليه بالسببية»[١٦٧]، ولذلك فإن وجوب الأحكام ليس متأتياً عن الأسباب الشرعية بذاتها، بل هو قائم على إيجاب الشارع: «وإنما وضعت [الأسباب] تيسيراً على الميعاد لما كان الايجاب غيباً، فنسب الوجوب إلى الأسباب الموضوعة وثبت الوجوب جبراً، لا اختياراً للعبد فيه»، فلا يعرف السبب لتعلّق السببية الفعلية به، بل لنسبة الحكم اليه[١٦٨]. على ذلك، فليست العلة الشرعية موجبة للحكم بنفسها، بل يجعل صاحب الشرع الوجوب لها: لا حرمة في الخمر قبل تحريمها من الشارع، وليس تحصين الفروج والحفاظ على الأنساب علتين شرعيتين لتحريم الزنا فهما كانا موجودين قبل ورود الشريعة[١٦٩]. إن الدلالة الفقهية على الأحكام، إذن، دلالة سلطة، أي حكم غيب لا مسوِّغات بيّنة له عدا الأمر، فعلى عكس النظرية الاعتزالية التي رأت في الأحكام أموراً تجاري الطبائع، ولا تخالفها، لأن الله دؤوب على وضع الأصلح والأفضل[١٧٠]. وقد أجمع فقهاء السنّة على أن الحكم الشرعي

---

(١٦٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **محك النظر في المنطق**، باعتناء بدر الدين النعساني الحلبي ومصطفى القباني الدمشقي (القاهرة: المطبعة الأدبية، [د. ت.])، ص ٣٣، وبهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل، **كتاب الجدل على طريقة الفقهاء**، تحقيق جورج مقدسي، في:
Revue d'études orientales, no.20 (1967), para.42.

(١٦٥) سيف الدين أبو الحسن علي الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩١٤)، ج ١، ص ٨٢، وعبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، ناصر الدين البيضاوي، **منهاج الوصول الى علم الأصول** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٢٦)، ص ٧٨.

(١٦٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ٢ مج (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٥٦)، ج ١، ص ٣٢٢ وما بعدها، والبزدوي، **كنز الوصول**، على هامش: عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار** (القسطنطينية: مكتبة الصنايع، ١٣٠٧)، ص ١٠١٤.

(١٦٧) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ١، ص ١٨٢.

(١٦٨) البزدوي، المصدر نفسه، ص ٦٦١، و ٦٦٣.

(١٦٩) ابن عقيل، **كتاب الجدل على طريقة الفقهاء**، الفقرة ٤٢؛ ابن رشد (الجد)، **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائل المشكلات**، ص ٢٣، وأبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص في فلسفة اللغة العربية**، تحقيق محمد علي النجار، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٦)، ج ١، ص ٥٠ ـ ٥١.

(١٧٠) أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله =

«خطاب الشرع وليس وصفاً للفعل ولا حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع»[171]. فليست العقول مستقلة بمصالح الدنيا ولا بمصالح الأخرة، بل موقوفة على هذه المعرفة من قبل الله[172]، والشريعة نفسها هي السبيل إلى استقراء كونها موضوعة لمصالح العباد[173]. وليس هناك على كل حال أي سبب معقول يربط بين فرض الصلاة والأوقات المعينة لها، ولا بين الرجم بذاته والزنا، كما ليس من الواضح سبب ترتيب مناسك الحج، ولا عدد الصلوات المفروضة يومياً، ولا مسوغات تشريعات الطلاق[174]. لا تخرج نظرية المصالح المرسلة، ذات الأصول المعتزلية والتاريخ الذي مرّ بالغزالي ثم بابن رشد وأخيراً بالشاطبي، عن هذه الحدود. فهي توسع من نطاق الفقه باستيعابها الجدة في إطاره وفي مفهوم الكليات الخمس، دون أن تمكّن نفسها من نسخ ما سبق من تشريعات قرآنية وغيرها؛ فنراها ملتبسة تراوح بين مفهوم للقانون الطبيعي القابل للتحول، واعتماد سلطة غيبيّة سبق أن قررت الجملة الأساسية من الأحكام غير المتغيرة. كانت الامارة على الحكم في القياس بذلك صلة وصل بين أصل قائم شرعاً، وفرع يؤثر فيه الأصل عن بعد، ولا سبيل للتأثر عن بعد على هذه الصورة الاّ في إطار مفهوم سحري للأثر والتأثير، والاّ بقيام السلطة الكارزماتية المؤثّرة ـ أي الفقهاء على إجراء الأثر السحري هذا.

كان الفقه، إذن، «العلم [بالأحكام الشرعية] أو العلم بالعمل بها بناء على الإدراك القطعي وإن كانت ظنية في نفسها»[175]. كان الفقه كالحديث، شأناً تؤخذ مضامينه (الأحكام، الأخبار) على أنها صحيحة وموجبة للتصديق والعمل دون أن يكون لهذا الإيجاب صفة الإطلاق أو الحكم المعرفي، وهذا ما يؤدي بنا إلى سحب التحليل الذي أجريناه على الحديث إلى مجال الفقه عموماً. ففي غياب التعليل الفعلي في الفقه، أي ما أطلق عليه الفقه الروماني عبارة ratio legis، كما في غياب التاريخ الفعلي في مجال الحديث، إشارة إلى أن تاريخه، أي ربط فروعه بأصوله، أمر لاحق على ثبات الفروع أحكاماً مفردة. فقد كانت الفروع أحكاماً مندرجة في سياق خبرات تاريخية مختلفة التأمت في النهاية في مدارس فقهية كالأوزاعية والظاهرية والجريرية التي انقرضت كلها، والحنفية والشافعية والمالكية، ثم الحنبلية في وقت متأخر. وجاء علم أصول الفقه متأخراً على فروعه ليضفي عليها التكامل وليستكمل

= [وآخرون] (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٦٤)، ص ١٧٧ ـ ١٧٩، وأبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، تحقيق محمد منير (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٤١)، ج ٢، ص ٣١ ـ ٣٢.

(١٧١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ٨ وقارن ص ٥٥ وما بعدها.

(١٧٢) أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق محمد رشيد رضا (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٣٢)، ج ١، ص ٤٦.

(١٧٣) الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، ج ٢، ص ٣ ـ ٤.

(١٧٤) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ٩٣، وابن جني، **الخصائص في فلسفة اللغة العربية**، ج ١، ص ٤٨.

(١٧٥) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج ١، ص ٧.

تعليلها الفقهي: فليس علم أصول الفقه منهاجاً للمارسة الفقهية بقدر ما هو ابستيمولوجيا نظرية للفقه، ولا يبدو أن التطورات المتأخرة لفروع الفقه استوعبت في كتب الأصول التي اهتمت بتعليل ما مضى من فروع[١٧٦]، ولا هي اعتمدت في استنباط الفروع الجديدة الا في حدود ضيقة. فقام الفقه في النهاية على أصول تمثلت في كنفه الفروع التي قررت بسبب فاعليات اجتماعية وسياسية شتى، وقامت دلالة الأصل على الفرع دلالة أمر متأخرة على واقع الأمر، واستنساب الواحد والآخر استنساباً مفتعلاً. فإن ما كان هاماً في الأمر لم يكن مضمون العلاقة من الأصل والفرع، بل الزام الدلالة، أي قول السلطة التي تلزم الأصل بالدلالة على الفرع، وما السلطة الملزمة الاّ السلطة القائمة على تثبيت هذا الالتزام، أي السلطة الدينية - القانونية المؤسسة.

قامت الشريعة نظرياً، إذن، على ربط الفروع المستجدة بأصول منتحلة لها، ولذا كان من الممكن استخدام جملة الأصول - القرآن والحديث والإجماع والقياس - للتوصل إلى اجتهادات مغايرة، يزكّي تغايرها واختلافها وحتى تناقضها بوعي اللايقين المعرفي الذي تستند إليه الأحكام، على الرغم من إلزامها ووجوب العمل بها. ولذا قيل ان كل مجتهد مصيب، أو إن المصيب واحد ولكن للمخطىء أجراً من الله - والإشارة طبعاً، إلى الاجتهاد في الفقه القائم على غلبة الظن. ويشير اللايقين هذا، كما يشير الاختلاف، إلى أن الوحدة التي تضفيها الأصول على الشريعة ليست وحدة عملية ولا الوحدة المطابقة لواقع الأمور، بل هي وحدة اسمية تتعالى على تمايزات التاريخ والواقع لتضفي عليه وحدة ايديولوجية تؤخذ عبارة الشريعة علماً على سويتها.

قبل اختتام هذا الفصل بالنظر إلى هذه القضية البالغة الأهمية - توحيد العلاقة الايديولوجية - علينا النظر إلى واقع المارسة الفقهية حتى نرصد عن كثب علاقة الشريعة بوقائعها المستجدة بعد أن نظرنا في علاقاتها بأصولها، ووجدنا أنها غير متجانسة بموجب التاريخ، بل انها مفترضة ومفروضة على التاريخ الذي لم تكن بأيّ شكل من الأشكال مؤداه التلقائي، بل هي اصطنعت اصطناعاً ايديولوجياً اتخذ صورة العلم واعتاش على المؤسسة الدينية - القانونية، كما اعتاشت هذه المؤسسة عليه. لذا كانت المذاهب الأربعة التي بقيت والتي امتصت ما قبلها من مأثور فقهي مذاهب يعترف بعضها ببعض.

لقد تناول كثير من الفقهاء تعارض الأدلّة الشرعية، وتوصلوا إلى القول انه إن استحال الجمع بين دليلين لتناقضهما، فإما ارتبطا بالنسخ، وإما يُتوسل إلى حكم من دليل آخر، أو صير إلى العمل بما شاء القاضي[١٧٧]، وعلى ذلك اتّسَمَت الكثير من كتب الأحكام، كـ الأحكام السلطانية للماوردي، باحتوائها على تأويلات شتى للأصول، دون ابداء الرأي

(١٧٦) قارن: Chafik Chehata, «Logique juridique et droit musulman,» *Studia Islamica*, no.23 (1965), pp.16-17, and Wael B. Hallaq, «Was the Gate of Ijtihad Closed?» *International Journal of Middle East Studies*, no.16 (1984), p.19.

(١٧٧) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ٢، ص ١٣٩ - ١٤٠.

القاطع، متيحة بذلك أمام أصحاب الأمر فرصة الاختيار، بل فرصة الاجتهاد المطلق(١٧٨)، ومع أن الاختلاف الفقهي أمر يُردُّ من قبل الفقهاء إلى الاجتهادات المختلفة حول المصادر نفسها، فإن الأصح القول بأن المدارس الفقهية تشكّل مأثورات فقهية مختلفة، ولو أصرّت على وحدة المنشأ النصي(١٧٩). المهم في الأمر أن الأحكام الفقهية ليست في نهاية المطاف أحكاماً جارية بموجب الدين، أو بموجب الشرع بمعنى عام، بل بموجب الأحكام الشرعية التي ينتجها الفقه، فإن الأمور التي تعدّ آثاماً في الدين ليست محرّمة في الفقه، خصوصاً في مجال المعاملات التعاقدية، فالإثم أمر مكروه، ولكنه ليس حراماً، وعلى ذلك يمكن التعامل به(١٨٠)، وتشير الدراسة المتأنية للفقه الحنفي إلى أن المسؤولية القانونية شيء متمايز تماماً عن المسؤولية الدينية، وأن الأحكام الشرعية لا تتناول أمور الدين، وأن العقائد والأخلاق ليست من مواضيع الأحكام الفقهية. فالأحكام الفقهية أحكام فنية تتناول أموراً حياتية انتقلت إلى مجال الاصطلاح الفقهي واندرجت فيه في موضوعية خاصة بعلم الفقه، هي موضوعية افترقت من الاعتبارات الدينية والأخلاقية التي يتناولها الافتاء دون القضاء(١٨١).

ليس غريباً، والحال كذلك، أن يصار إلى وصف الفقه في وجوده العملي على أنه يتّسم بواقعية مع تعلّق بالتراث، وأنه يتضمّن تعددية عملية تمسك من حدتها اعتبارات الحق والاستحسان، وأنه يتشكّل عملياً، من نوازل وحلول مفردة لمسائل مفردة، يغلب على تطبيقها الهاجس العملي، بحيث يتحول مركز ثقل العملية القانونية عن القاعدة إلى تطبيق القاعدة(١٨٢). جاء هذا الوصف بالإشارة إلى الممارسة الفقهية المغربية في الأربعينيات من هذا القرن، ولكنها تبدو منطبقة على الممارسة الفقهية التامة في المشرق حتى عهد الإصلاحات العثمانية في القرن التاسع عشر، كما تبدو مدونات الفقه المغربية محافظة على طابعها الواقعي - قيامها على النوازل والفتاوى والعمل - الذي كان لها قبل أن يفرض علم أصول الفقه أبوابه ومسائله على الفقه العملي. كان تطور أصول الفقه في المغرب ضعيفاً على العموم، ولم يكن للمالكية أصولي فعلي قبل أبي الوليد الباجي المتوفى عام ١٠٨١(١٨٣). ولا شك في أن هذا

---

(١٧٨) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٦٦ - ٦٧.

(١٧٩) قارن: Chafik Chehata, «L'Ikhtilaf et la conception musulmane du droit,» dans: Jacques Berque, ed., *L'Ambivalence dans la culture arabe* (Paris: [s.n.], 1967), pp. 259-263, et 266.

(١٨٠) انظر الأمثلة العينية والآراء الواردة في: Chafik Chehata, «La Religion et les fondements du droit en Islam,» *Archives de philosophie de droit,* no.18 (1973), pp.18-21.

(١٨١) Baber Johansen, «Die Sündige, Gesunde Amme: Moral und Gesetzliche Bestimmung (hukm) im Islamischen Recht,» *Die Welt des Islams,* no.28 (1988), pp.271-273, and 277-279.

(١٨٢) Jacques Berque, *Essai sur la méthode juridique maghrébine* (Rabat: M. Leforestier, 1944), pp.21-22, et 51.

(١٨٣) انظر: Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies,* pp.209-211, and Abdelmajid Turki, *Polémiques entre Ibn Hazm et Bâjî sur les principes de la loi musulmane: Essai sur le littéralisme Zahirite et la finalité Malékite* (Alger: Etudes et documents, [n.d.]), pp.48-51.

الطابع المتحول يومياً لواقع الفقه هو السمة التي وسمته في أنحاء الوطن العربي كافة، فلا يعقل أن يصار إلى الاستمرار في الاعتماد على نظام فقهي فقد فاعليته بفقدان المقدرة على مجاراة تحولات المجتمع. كان للأسس غير الأصولية في الفقه، كالمصالح والعادة والاستحسان، مجال كبير، ومن المؤكد أن دراسة للحجم المقارَن للفقه الأصولي وغير الأصولي أمر سيكون ذا فائدة كبيرة بهذا الصدد. فالاستحسان والرخصة من باب التحسينات أو الحاجيات المضافة على كليات الشريعة القائمة، في تحليل الشاطبي المستند إلى الغزالي، على المصالح (حفظ النفس والدين والنسل والعقل والمال)[١٨٤]. ان في هذا التنظير قدراً كبيراً من الواقعية التاريخية والعملية، فهو مقابل إدراكي لواقع الممارسة الفقهية التي ما عرفت الكلل، ولا يمكنها أن تعرف الكلل، في ما يختص بالمعاملات بين البشر. ولذا جاء هذا التنظير عند الشاطبي تأكيداً على العوائد باعتبارها مصالح يمكن تمثّلها في إطار شرع أصولي يستصلح هذه المصالح استصلاحاً نظرياً[١٨٥]. ولئن كان الاستحسان شأناً صعب الرد إلى أصول شرعية لأنه ـ في صيغته الحنفيّة ـ اتخذ شكل ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس، ولئن كان الاستحسان بذلك شأناً لم يستسغه فقهاء الشافعية وتردد حوله فقهاء الحنبلية، إلا أن هؤلاء لم يجدوا بدّاً من استخدامه في واقع الأمر دون الإشارة إلى اسمه ولا إلى اسم الفئة الأكبر من الفاعليات الفقهية التي ينتمي إليها، وهي الاستصلاح[١٨٦].

تجد الترجمة العينيّة لهذا الأمر على سبيل المثال في كلام الشاطبي على القرض، فمع أن اقراض الدرهم بدرهم لأجل ربا، لكنه ربا مباح لما فيه من التوسعة على المحتاجين، بموجب دليل شرعي هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي يعارضها[١٨٧]. وتندرج حيل الفقه ضمن الإطار نفسه، فنرى الشاطبي مثلاً يبطلها ان كانت مناقضة لأصل شرعي أو لمصلحة شرعية، ويسمح بها ان لم تناقض هذين الأمرين، كبيع الأجل[١٨٨]، وهو أمر عليه خلاف كبير ولو درج الناس على تحريمه. وقد وافق هذا الموقف مواقف العمليين الآخرين من الفقهاء، الذين لم يحرّموا الحيل تحريماً تاماً، بل قصروا الحيل المباحة على ما يؤدي إلى مقاصد مشروعة بطرق مشروعة دون التحايل السفسطائي[١٨٩]. أما السرخسي كبير فقهاء الحنفية، فهو اعتبر في نص سفسطائي أن كل المعاملات متصفة بالتحايل، مع استكراه الاحتيال إلى

---

(١٨٤) لنظرية الشاطبي كما قلنا أصولاً عند الغزالي. انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ٢٨٦.

(١٨٥) الشاطبي، **الموافقات في أصول الاحكام**، ج ٢، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(١٨٦) محمد سعيد البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢)، ص ٣٦٨ ـ ٣٨٣؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب القاضي**، تحقيق محي هلال السرحان، إحياء التراث الاسلامي (بغداد: مطبعة الارشاد، ١٩٧١)، ص ٦٥٠ ـ ٦٥٤، وأبو عبد الله محمد بن ابي بكر بن قيم الجوزية، **اعلام الموقعين عن رب العالمين**، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، [د.ت.])، ج ١، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٢.

(١٨٧) الشاطبي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٣٥، و ١٣٤ ـ ١٣٨.

(١٨٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(١٨٩) ابن قيم الجوزية، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٨١ ـ ١٨٢، و ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

إبطال حق الغير، وتفضيل الحيلة على الكذب[١٩٠]. لا شك في أن ما قاله السرخسي يوافق أكبر التوافق مع متطلبات الارستقراطية التجارية الخراسانية التي كانت نشاطاتها المالية والتجارية اطار صياغة الكثير من فقه المعاملات الحنفي، وهو الفقه القائم على واقعية تجارية كبيرة، وعلى تسهيل المعاملات التجارية بحرية مالية وضريبية كبيرة، وبتشديد على تسهيل الربح. وتدل المعطيات التاريخية على أن صياغة الفقه التجاري الحنفي قامت على أساس من الإبقاء على الأوضاع القانونية الخراسانية المتعلقة بالتجارة، وأن التحويل الذي تعرضت له هذه القوانين عندما أسلمت وأصبحت فقهاً، كان تحويلاً هامشياً، وكانت الصياغة الحنفية لهذا القانون الشكل الأسمى لكل قانون تجاري في العصور الوسطى. بل قام مفهوم الذمّة القانونية في الفقه الحنفي عموماً ـ أي الشخصية القانونية ـ على أساس قابلية الملكية، أو «محل التصرف... لالتزام الحقوق»[١٩١]. وتماماً كما قام الفقه التجاري الحنفي على متطلبات الدنيا، ذكرنا سابقاً أن التشريع القرآني للمواريث قام على هذه الأسس أيضاً. وترينا دراسة حديثة كبيرة الدقة والتفصيل كيف تحوّل فقه الضريبة الزراعية الحنفي في العصرين المملوكي والعثماني تحولات كبيرة[١٩٢]، بفعل التحوّل التاريخي والاقتصادي الذي شارك العالم تحولاته التي ابتدأت في القرن الخامس عشر.

خلاصة القول، إن فقه المعاملات هو قانون فعلاً وشرع اسمياً، وفاعلية قضائية مدنية في الأساس والمآل، دينية في الإعلان والصيغة الخارجية العامة. وليس الشرع إلاّ من هذا الباب: فالحكم قائم بموجب الفقه، وما الشرع الا شعار ايديولوجي يدلّ على النظام وعلى سوية الفقه. لم يكن القضاء مستغرقاً كل الفاعلية القانونية في تواريخ الإسلام، بل كانت هناك فاعلية خارجة عن نطاقه هي المظالم، التي يصار فيها إلى الخروج «من ضيق الوجوب إلى سعة الجواز»[١٩٣]. فالمظالم مع ـ أختها الصغرى ـ الحسبة مستقران على «الرهبة المختصة بسلاطة السلطنة وقوة الصرامة»[١٩٤] والمظالم ولاية جارية في معنى الحكم «بين الخصوم «بأحكام السياسة»[١٩٥].

---

(١٩٠) السرخسي، «كتاب المبسوط،» في ذيل كتاب: محمد بن الحسن الشيباني، **المخارج في الحيل**، تحقيق جوزف شاخت (ليبزغ: هنريكس، ١٩٣٠)، ص ٨٥، ٨٨، و ٩٠ ــ ٩١.

(١٩١) حول الاطار التاريخي والاقتصادي لفقه المضاربة والمقارضة وغيرها، انظر دراسة:

Abraham L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970).

وانظر أيضاً: مكسيم رودنسون، **الإسلام والرأسمالية**، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، الفصلان ٣ و ٤. بالنسبة الى الذمة القانونية في الفقه الحنفي، انظر:

Baber Johansen, «Secular and Religious Elements in Hanafite Law: Function and Limits of Absolute Character of Government Authority,» in: Ernest Gellner and Jean-Claude Vatin, eds., *Islam et Politique au Maghreb* (Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1981), pp.283-285.

(١٩٢) Baber Johansen, *The Islamic Law of Land Tax and Rent* (London: Croom Helm, 1988).

(١٩٣) الماوردي، **الاحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٨٣.

(١٩٤) أبو يعلى، **الاحكام السلطانية**، ص ٢٨٦.

(١٩٥) القلقشندي، **مآثر الانافة في معالم الخلافة**، ج ١، ص ٧٨ - ٧٩.

فـالمظالم ضرب من التقـاضي العام الجـاري بموجب المصـالح غـير المنضبطة انضبـاطاً مبـاشراً بالشريعة، ولو اتصلت بها، بمعنى أنـه من الواجب ألاّ تخـالف هذه تلك، واختصت بـالأمور التي يـراها أصحـاب السلطان (أو أصحاب القضـاء)، كجرائم القتـل التي يتـوقف القضـاء الشرعي فيها على شكوى أسرة المقتول، وكـالتقاضي في الحـالات التي يصعب فيها الاحتكـام انطلاقاً من ضيق ما تبيحه الشريعة من أمور إجـرائية كـالحد من الأشخـاص مقبولي الشهـادة وغير ذلك. ولم يُصرّ إلى تقنين اجراءات المظالم خصوصـاً في ما يتعلق بـالضرائب والعقوبـات إلاّ في القوانين التي أصدرها السلاطين العثمانيون.

أتمت الدولة العثمانية تكامل القوانين العرفية والمدنية مع الشرع، بإناطتها تطبيق القانون بـالمحاكم الشرعيـة، وليس بمجالس المـظالم كما كـانت الحال في الـسـابق. وفي هذا إشـارة إلى المنحى العقلاني الإداري البارز في نظم السلطنة العثمانية، وإلى استكمال الدولة العثمانية إقامة «كنيسة» الدولة التي ابتدأ بانشائها السـلاجقـة والأيوبيـون والمماليـك، وتوسيـع مجال عملهـا، وإدخـالها في صلب العمليـة التشريعية السيـاسية، حيث كـانت كل القـوانـين الصـادرة عن سلاطين آل عثمان مزكّاة من شيخ الإسلام وممهورة بخاتمه. ليس معلوماً إلى أي مدى كان أثر شيخ الإسلام في نقض اقتراحات الـسـلاطين كبيـراً، ولكن المعلوم أن الخلافـات قامت، وأن الغلبة لم تكن دائماً لرغبة السلطان[١٩٦]. وبذلك فقد استكملت الدولة العثمانيـة ابتلاع مـرافق الحيـاة العامـة في إطار مؤسـسـة الشرع، بعد أن كـانت في الدول الإسـلامية التي سبقتهـا قد توزعت على المحاكم الشرعية المستقلة في البداية ثم المـرتبطة بـالسلطان والخليفة، ثم التـابعة لقـاضي القضـاة، كـما توزعت عـلى مجـالس المـظالم وبـطش السلطان، ومـلاحقـة المحتسب. واندمجت الفاعليات القانونية كلها في إطار المحـاكم الشرعية التي أشرفت عليهـا هيئة منـظمة برأسها شيخ الإسـلام والقضـاة الذين أرسلتهم الدولة إلى العواصم الأساسية ـ القاهرة ودمشق والاسكندرية وحلب وغيرها ـ ولو لم يكن لهذا الدمج الإداري تحت راية الشريعة، تقنين لمادة القـانون والفقـه على صـورة تشريعات مبـوّبة بـالمعنى الحديث. فبقيت المحـاكم موزّعـة عـلى المذاهـب، ووجد المتقاضـون في هذا منفعة كبيرة، فتبين لنـا دراسة وثـائق المحاكم الشرعيـة في القرن السـابع عشر في القاهرة مثلاً، أن النسـاء الطالبات الطلاق كن يفضّلن التـماس القاضي الحنبلي، لاتسـاع إمكانية تطليق المرأة الرجل في الفقه الحنبلي عنـه في الفقه الحنفي[١٩٧]. وفقت الدولة العثمانية في توحيد النظم القانونية وإدراجهـا في سلك نظامي مستقـل عن إدارة الدولـة وجارٍ على مقتضيات العدالة، وجعل القاضي مشرفاً عاماً على حسن انتظام الأمور، ويبدو أن النجـاح قد حـالف الدولـة في هذا الأمـر، خصـوصـاً في الفـترة الأولى من استقـرارهـا[١٩٨]. واستكمل العثمانيون عقلانية دولتهم الإدارية البـالغة في إدخـال ما كـان قد بقي خـارج إطار

---

(١٩٦) Richard Repp, «Qânûn and Sharî'a in the Ottoman Context,» in: Al-Azmeh, ed., *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, pp.128-130, and passim.

(١٩٧) Galal El-Nahal, *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century* (Minneapolis; Chicago, Ill.: Bibliotheca Islamica, 1979), p.47.

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

التقنين الإسلامي من نظم ادارية مدينية، أي بلدية (نظم كـانت مقننة في العهـدين الرومـاني والبيزنطي ثم بقيت أعرافاً مكرّسة صمتت عنها الشريعة وبقيت خارج نطاق النـظام الرسمي العام[١٩٩]) إلى اختصاصات نيابة المحاكم[٢٠٠]، ولم يبقَ خارج نطاق القـانون العـام العثماني إلّا الأرياف، فمن المستبعد أن تكون سلطة جهاز شيخ الإسلام الاداري قـد انتشرت في المناطق النائية ـ ما عدا الأطراف التي رابطت فيهـا الجيوش ـ فلم تكن للدولـة العثمانيـة من القابليـة على الإشراف اليومي والمركزية الإدارية المبـاشرة أكثر ممّـا سمحت به سبـل الاتصال في العـالم (قبل الثورة الصناعية، كانت الطرق وخطوط التلغراف أول اجراءات تحديث الدولة العثـمانية في القرن التاسع عشر). فلا شك أن البوادي استمرت تحت السلطة التامة لأعرافهـا ورؤساء العـرب فيهـا، حتى في شؤون الأحـوال الشـخصيـة التي نـافت مـا هـو متعـارف عليـه بـين المسلمـين[٢٠١]، وبقيت المناطق الجبليـة تحت سلطة كبرائهـا وأعيانها مثـل «أمراء الـوديـان» في الأناضول، والمقاطعجية في جبل لبنان الذين قضوا في كل الأمور عدا الأحوال الشخصية التي قضت الأعراف الكنسية إناطة أمورها برجال الدين[٢٠٢]. ولكن، في حدود الإمكانات التقنيـة في تلك العصور، كانت الهيئة الدينيـة ـ القانـونية، الممثّلة بـالقضاء، والممثّلة للشريعـة، هي الهيئة التي آل إليها الإمساك بمفاعيل النظام العام، وجعلت عَلَماً عليه. فكان القاضي، مثلاً، صاحب الوظيفة الذي أنيطت به مهمة تسلّم فرمانات عزل الولاة العثمانيين وتنصيبهم، ونقل السلطة من الواحد إلى الآخر[٢٠٣]، فكان مثّل الشريعة ممثّلاً استمراريـة الدولـة والنظام ـ كـما سبق أن رأينا بالنسبة إلى الخليفة في العصر العباسي المتأخر ـ كما مثّل القاضي النـظام بتطبيقـه شريعةً وقانوناً في إطار نظام القضاء الشرعي الذي ورث كارزماتية الخلافة.

يتضـح مما سبق، أن الشريعـة الإسلاميـة كنظام قـانوني وجهـاز رمزي أتت في أواخـر التواريخ الإسلامية، وتحديداً في الدولة العثمانية بشكلها الناضـج، وليس في بدايـة الإسلام. كـما يمكننا أن نستنتـج أن الشريعة كـانت امارة عـلى النظام السـوي بشكل عـام، وأنها بهـذه الصفة أخذت تستغلق في جوفها وقائع التاريخ، فقد وجدنـا أن بدايـات ما سُمّي في مـا بعد بالشريعة، كالتشريعات القـرآنية الخـاصة بـالإرث، جاءت نتيجـة تاريـخ معين، ثم جـاءت المدارس الفقهية تقنينات إدارية ومؤسساتية لمأثورات قانونية، جديـدة ومتجددة، لمنـاطق كثيرة

---

(١٩٩) Claude Cahen, «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge,» *Arabica*, no.6 (1959), pp.258, et passim.

وقد تمت أخيراً، وبتأخر كبير، ترجمة هذه الدراسة البالغة الأهميـة الى العربيـة في مجلة: **الاجتهاد**، السنـة ٢، العدد ٦ (١٩٩٠)، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢٠٠) El-Nahal, Ibid., pp.52-54, 57-59, and 61-62.

(٢٠١) السبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، ص ٧٦.

(٢٠٢) هاني فارس، **النزاعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث** (بيروت: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠)، ص ٢٤.

(٢٠٣) El-Nahal, *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, p.65.

من دار الإسلام من مأثور عراقي أصبح حنفياً وجعفرياً[٢٠٤]، ومأثور مديني ثم قيرواني أصبح مالكياً ومأثور تجاري خراساني دخل الفقه الحنفي. فتأسس التراث القانوني الإسلامي بناءً على الابتكار والاستصحاب والاستصلاح مما كان في المجتمعات التي دخلها الإسلام. ثم بُوِّب هذا التراث، وهُذِّب، ونُزعت عنه صفته المدنيّة عندما أُدرج في إطار علم أصول الفقه الذي أوجد له صلات منطقية وغير منطقية، فعلية أو موهومة، بالأصول النصيّة (الكتاب والسنّة)، ثم الأصول الاجتماعية والسياسية المرفوعة إلى مصاف القداسة (الإجماع والقياس). فكان أن أخذ الإسلام عن محيطه الاجتماعي والقانوني أموراً امتصها، وأطلق عليها الصفة الدينية، عندما وسمها شريعة، وأسماها إسلامية.

لن يغيب عن ذهن اللبيب أن هذه الأمور تمّت عندما أخذ المسلمون في العراق والشام في الاستقرار كأكثرية حاسمة ـ فلم تصل نسبة المسلمين فيهما إلى أكثر من ٥٠ بالمئة في العام ٨٨٨، وكانت مصر أبطأ من العراق والشام في الانتقال إلى الإسلام (وكانت إيران الأسرع)[٢٠٥]. وعندما برز الإسلام السني كصورة متميزة للإسلام عن أصناف الشيعة الإمامية التي تبلورت بدورها في الفترة نفسها ـ أي القرن العاشر والقرن الحادي عشر ـ برز الإسلام السني (ممثلاً تمثيلاً ايديولوجيًّا شعبياً، في يوتوبية الحنابلة، في بغداد ثم في دمشق) مترافقاً مع رعاية السلاجقة وخلفائهم كنيسة إسلامية متمثلة في المذاهب الأربعة والمتجذّرة مؤسسياً في المدارس. ولما لم يكن الإسلام، بوصفه إشارة عامة على سويّة النظام العام، قد وُفّق في امتصاص كلّ ما كان في دياره من أعراف، ترافقت هذه مع مؤسستي المظالم والحسبة (ولكليهما مقابلات بيزنطية، فكان صاحب السوق يدعى agoranomos)، ثم جرى تقنين المحتوى القانوني والإجراء الإداري للاثنين في إطار مؤسسة الشريعة مع مجيء الدولة العثمانية وتجذّرها. جاءت الشريعة، إذن، بمعناها المتكامل والشامل الذي أخذته في الدولة العثمانية، استئنافاً بعد انقطاع طويل لزواج الدين والحكم الذي ساد في بيزنطية في شخصية قيصرية ـ بابوية، وتمايز في الدولة العثمانية إلى السلطان وشيخ الإسلام[٢٠٦]، فكانت الشيعة جامعاً لما وجده الإسلام من مؤسسات ومجتمعات ذات جذور وأبعاد تاريخية عميقة في الديار التي افتتحها، ولما استجد على هذه المجتمعات التي تسمّت بالإسلامية من قوانين جارت تحولات

---

(٢٠٤) لا تتوافر حتى الآن الا دراسة تفصيلية واحدة لتفاعل الإسلام ومحيطه الكلي (الاجتماعي والقانوني والديني والثقافي والسياسي والاقتصادي) في الفترة المبكرة، وهي الدراسة الممتازة التالية:

Michael Morony, *Iraq After the Muslem Conquest* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984).

(٢٠٥) Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), figs.5, 15, 17, and 19.

(٢٠٦) نوافق في الرأي ما جاءت به خالدة أديب، وزيرة التربية في عهد أتاتورك، من أن الحضارة العثمانية كانت وريثة الامبراطورية العثمانية. ولو كان للإسلام دور كبير فيها ـ هذا مع اختلافنا معها في المنطلق الذي أدى إلى الاستنتاج نفسه.

Halide Edib, *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and their Origin* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1930), pp.30, and 33-34ff.

اقتصادياتها ومجتمعاتها ونظمها السلطوية. بل يمكننا القول انه لو لم تنجح الجيوش الإسلامية في اجتياح الشام وإيران، لقامت على الأرجح التطورات الحقوقية نفسها فيهما، ولتسمّت مسيحية وزرادشتية. جاءت الشريعة تعبيراً عن صياغة أمور العالم بلغة الشرع وتسميتها بها؛ كانت تلك الصياغة أولاً، كما أسلفنا، ربطاً للأحكام بأنساب تصلها ببدايات الإسلام، ثم أضحت نتاجاً لأصول الفقه ـ العلم الذي قام عندما ارتبطت الأحكام، مفردة ومجتمعة بالضرورة الميتا ـ قانونية للإسلام السني الناهض باسم الشريعة، والذي ارتكز أيديولوجياً على إضفاء مسحة من القداسة على قوانين وأعراف قديمة ومتجددة ومستأنفة. فأصبحت الشريعة عنواناً عاماً على النظام العالم وعلماً على استمرار انتظامه في الحياتين العامة والخاصة، تماماً كما استخدمت حضارات أخرى عناوين أخرى عامة للدلالة على النظام وانتظام أمور الدنيا الاجتماعية: nomos عند الاغريق dharma عند البراهمة.

ليس تعدد التشريعات التي تحويها البشرية ـ بل تناقضها ـ دليلاً على مرونة الشريعة، إذن: فهي ليست بالكائن المتعين ذي الأبعاد البيّنة والقابلة للشد والتطويع والتشكيل، بل هي حاوية فضفاضة لا يوحدها إلا اسمها، فلا يمكن توحيد أمكنة وأزمنة وتواريخ وتشريعات بالغة التباين إلاّ توحيداً إسمياً. إن الشريعة تستوعب، وتسمّي، هي عنوان، وأمارة وعلم، لا تتكون أصالة إلا من جملة بالغة المحدودية من التشريعات ـ هذا إذا أخذنا بصحة الرواية التقليدية حول تاريخ القرآن وتدوينه وجمعه ـ ولكنها تحتوي على ما هو منها إسمياً. لا يتم هذا الابتكار للتراث إلا بفعل هيئة إدارية قادرة على تقرير هذا الأمر، والعمل على الاستمرار المؤسسي والتاريخي والفكري لهذا التقرير. وليست هذه الهيئة شيئاً إلاّ السلطة الكنسية المصفّحة بسلطان الدولة القاهرة، السلطة الناهضة بدورها باسم الشريعة. وما النهوض باسم الشريعة إلا قيام على علامة دالة على القداسة، واستقاء للقداسة من هذه العلامة.

إن الشريعة، على ذلك، جملة تشريعات مفردة نابعة من المجتمع والتاريخ. وهي على ذلك دائمة التحوّل والتغيّر، وما الثبات إلا علم على رمزيتها: فهي تتطلب الاكتمال والاكتفاء والانغلاق حتى تكون قادرة على تثبيت ادعائها الأولوية المرجعية على محتواها. لم يكن هناك في واقع التاريخ إغلاق لباب الاجتهاد(٢٠٧)، فليس إغلاق باب الاجتهاد إلاّ أسطورة تندرج في دعوى الاكتمال، وتتزامن مع تأصيل الفقه الذي تناولناه في ما سبق. فالشريعة ملتهم تواريخ نهم، تصنع الإسلام من التاريخ، وتحوّل التاريخ إلى تاريخ الإسلام، وتجعل أمور العالم أشياء من ذاتها، حاملة اسمها الإسلامي؛ وهذا الالتهام النهم للتاريخ والماسح خصوصيات تعدده وتمايزاته سمة لكل سلطة قائمة باسم عالمية تؤخذ علماً على مرجعيتها التي تنحو إلى المركزية على صعيد العقيدة والقانون، كالإسلام والغرب الحديث. فكما أن الغرب لا يرى في التاريخ السابق عليه إلاّ ما قبل تاريخه والممهد له، الأمر الذي يجعل الخطاب الإسلامي بمركز التاريخ حول سلسلة النسب التي يراها لنفسه وحده. في الحالتين، يؤدي هذا الوضع إلى

---

(٢٠٧) Hallaq. «Was the Gate of Ijtihad Closed?» passim.

خطاب قراءة تاريخية، وإلى خطاب إثنولوجي يجعل من صاحب المركز ذا أوصاف سوية، ومن الشعوب الأخرى شعوباً همجية وناقصة، كما في الاستشراق الحديث، وفي ما يمكن أن نسميه الاستشراق العربي ـ الإسلامي[٢٠٨]. تضافر هذا المنحى مع اتجاه قوي نحو المركزية على صعيد الاقتصاد التجاري ثم الامبريالي بالنسبة إلى أوروبا، والاقتصاد التجاري القائم على استصفاء فوائض قيمة كبيرة من التجارة الخارجية بعيدة المدى في تاريخ امبراطورية الإسلام الموحّدة، ثم دار الإسلام المفككة سياسياً. لم يكن هذا المنحى للإسلام ممكناً لولا أنه قام على دعائم مادية قوية: أهمها تقنية للسلطة الايديولوجية قائمة على بنية تحتية للمواصلات المادية، والمعنوية (الثقافية المكتوبة) التي جعلت من بغداد، ثم من القاهرة واستنبول عواصم عالمية، والتي وحّدت منطقة متنامية الأطراف في عصر الإسلام الذهبي عن طريق شبكة من الصلات التجارية الممتدة من الصين حتى أطراف شمال أوروبا[٢٠٩]. قام هذا التوحيد، كما قلنا، على أساس جملة من التقنيات السلطوية الايديولوجية والاقتصادية وغيرها التي خلّفهاالرومان (وبيزنطية مرحلتهم الأخيرة) والفرس في ما أصبح بعد ذلك ديار الإسلام[٢١٠]. وكان ان استنسخت هذه التقنيات على الامتدادين الأفقي ـ من المركز إلى الأطراف ـ والعمودي ـ في الخلافة أو السلطنة الى المستوى الأدنى من السلطة. وكان أن أنتجت وأعيد انتاجها من قبل فئة ذات دور أساسي في انتهاء العالمية هذا، هي فئة العلماء التي تحوّلت كما رأينا إلى كنيسة دولة. وكان سبيل هذا الانتاج والاستنساخ للسلطة الايديولوجية مفهوم الشريعة القائم على ثقافة الفقهاء واللغة العربية التي لم تكن اللغة المحكية في كل أجزاء دار الإسلام. إن دعوى الاكتمال الملصق بالشريعة ليس إلّا دور السلطان في خطاب الشريعة. ذلك أن النظرة الشرعية للعالم ترى فيه استنساخاً لسوية هي الشريعة، تماماً كما في مفهوم السلطة الذي تناولناه في ما سبق في هذا الفصل الذي لا يرى في علاقة السلطان (خليفة كان أم ملكاً) بغيره وبرعيته الّا علاقة اكتمال تام بنقص. فكما نجد في الواحد افتراساً سلطوياً تاماً للإرادات وللمجتمع من قبل إرادة واحدة، نجد في الآخر التهاماً سلطوياً تاماً للعقول من قبل عقل مطلق القيمة، هو عقل الشريعة، أي سلطة القول باسم الشريعة، والسلطة على تداول الأشياء المقدسة في المجتمع.

تدل الشريعة التي يصار إلى القيام السياسي والايديولوجي والأخلاقي باسمها على

---

(٢٠٨) العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي، الفصل ٣، وعزيز العظمة، العرب والبرابرة (لندن: رياض الريس للنشر، ١٩٩١).

(٢٠٩) لوصف بارع، انظر:

Maurice Lombard, *The Golden Age of Islam*, translated by Joan Spencer, North Holland and Medieval Translations; vol.2 (Amesterdam: North Holland Publishing Company; New York: American Elsevier, 1975).

(٢١٠) ان فكرة هذه التقنيات وأوصافها مستقاة من:

Michael Mann, *The Sources of Social Power* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1986), vol.1: *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, chaps.10 and 11.

أصول، وتماهي ما بين الآن القائم والأصل، بإرجاع الأول إلى الثاني، وبجعله مذعناً له، كما في القياس الفقهي الذي يذعن فيه الفرع للأصل. إن الشريعة دلالة أصالة، وعلم على استمرار سوية. وتماماً كما كانت العلة الفقهية أمارة تدرج حالات خاصة في عموم مفترض، كانت الشريعة، بتسميتها الأمور اسلامية، العنصر الأساسي في نظام تصنيفي ثقافي وحضاري يدرج أمور الدنيا في اسار سوية معينة اسمها الإسلام، أو يخرج الأمور عن هذه السوية. لا شك أن التصنيف والفصل بين الداخل والخارج وإقامة الامارات المسمية للأشياء والمعرّفة للأشياء والمعرفة للانتماء، هي العمليات الأساسية في كل فاعلية ايديولوجية، كما تدلنا مكتسبات الانثروبولوجيا وعلم الاشارة الحديثين[211]. تكون التسمية الإسلامية الشرعية إذن مجازاً مرسلاً في العلاقة مع الواقع، تضع لأفراد هذا الواقع المتحول خصائص واحدة، وتشكّل الواقع على صورتها، وتفرض عليه تسمياتها، فتنزع عنه الكثرة الفعلية وتضفي عليه الوحدة الأيديولوجية، ملتهمة حاضره كما تلتهم تاريخه، فاصلةً أصيله عمّا كان خارجه، ورابطة إياه برباط نسب مباشر ببدايات اتخذتها علامات على السوية: بدايات الشريعة في أصولها، تماماً كما رأت السلالات الحاكمة بداياتها في أصولها، وأقامت حاضرها على أصلها، بحيث أخذ الفكر الاستنسابي مكان الفكر التاريخي المخالف له مخالفة جذرية. فبينما كان الفكر التاريخي قائماً على محاولة النظر الى اللاحق في ضوء السابق على نحو فعلي، نرى أن الفكر الاستنسابي يقوم على رؤية السابق على شاكلة اللاحق على نحو فعلي، ولذلك فـ «القدح في أصل الشيء قدح فيه»[212]، وكانت نسبة الجد إلى الجد، كما قال ابن الخطيب، كنسبة الحفيد إلى الحفيد[213]. ذلك أنه ليس القصد من النسب المعرفة النظرية بالماضي، بل إقامة المواقع والمراقب في الحاضر تبعاً لمنطق مراتبي في الأساس[214]. ولذلك الأمر، امتلأت التواريخ الإسلامية باستنسابات وهمية واختراع أنساب قرشية أورد ابن خلدون في تاريخه أمثلة عليها تكاد لا تحصى. ولذلك أيضاً كانت مختلف كتب التاريخ والسياسة تقوم على الاعتبار بالبدايات، وكان هاجس إقامة الأنساب وإرجاع الأمور إلى أصولها أمراً يحكم بنية الفقه والكلام والحياة السياسية والاجتماعية والنماذج الأدبية والآداب الاجتماعية على اختلافها، حتى آداب الشراب التي دار في مجالسها الكأس من اليسار إلى اليمين اقتداء بنموذج النبي الذي

---

(٢١١) عزيز العظمة، «الدين والايديولوجيا،» في: العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، ص ٨٣ - ١١٢.

(٢١٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **موافقة صريح المعقول صحيح المنقول**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٠ - ١٩٥٣)، ج ١، ص ١.

(٢١٣) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٨)، ج ٥، ص ١٢١.

(٢١٤) Julio Caro Baroja, *Estudios Mogrebíes* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Africanos, 1957), pp.30-31, et Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique,* précédée de trois études d'ethnologie *kabyle,* travaux de droit d'économie, de sociologie et des sciences politiques; v.92 (Genève: Droz, 1972), p.88.

أدار في مجالسه كأس الحليب إلى اليمين[٢١٥]. تتصدر المعرفة التاريخية الاستنسابية كل مجالات الخطاب الإسلامي، من أقوال وأفعال تبنى عليها الأقيسة والعقائد، وأحداث تاريخية يجري الاعتبار والتعلم بها، وأمور تدخل مجال المواعظ والتذكير، ومجال العبادات (كالحج والطواف) التي أقيمت لها أنساب ابراهيمية أو أبعد من الابراهيمية. وتشكّل هذه المعرفة التاريخية الشرعية (وغيرها) مرجعية عمودية تقوِّم أمور اليوم باسم سطوتها، تدل على بدايات مطلقة وحقائق مفردة لا يكون تاليها إلّا استنساخاً لها، واستكمالاً لفاعليتها التأسيسية، واستجاعاً لكل البدايات في نقطة حصرية واحدة هي بداية الخطاب[٢١٦].

تشترك الشريعة إذن مع مجالات أخرى في عقلية وفكر الحضارة التي قامت باسمها في أداء وظيفة ثقافية أساسية تشترك فيها كل حضارات التاريخ السابق واللاحق عليها، ألا وهي إقامة أسطورة الأصل. تقيم كل الحضارات لنفسها أصولاً أسطورية في أحداث تُنسب إلى التاريخ، كأحداث التشييد والانشاء والبداية، يقوم فيها بدور البطولة شخصيات أسطورية قد تكون آلهة وقد تكون أبطالاً، أو هي في الحضارة الحديثة مفهوم الإرادة العامة. لا تستقيم أية حضارة على صعيد التطور الجمعي والرمز الثقافي دون أسطورة بدء، ولا تختلف الحضارة الإسلامية عن سنّة البشرية هذه، *بل هي تجد في التاريخ وفي الصلة بالنص وسيلة الإحالة* إلى حدث تأسيسي.

تتميز الحضارة الإسلامية عن غيرها بخاصتين أساسيتين تتعلقان بأسطورة البدء التي لها، **أولاهما أن** أحداث التأسيس لا تقتصر على أحداث منسوبة إلى التاريخ تجعل من المدينة ومكّة في وقت معينٍ أصلاً للحاضر، بل تُضفي على جملة من النصوص عين الفاعلية التأسيسية هذه. أما ثانية علامات التميز هذه فهي أن العلوم الإسلامية، في قيامها على صيانة روابط الاستنساب والإحالة إلى أحداث التأسيس هي إطار صياغة الأسطورة. فليست الأسطورة القيام على الخرافة، بل هي تحتمل قدراً لا بأس به من المحتوى المعرفي الوضعي. أما ما يميّز الأسطورة عن المعرفة التاريخية العلمية فهو البنية التي نُدرج فيها المنسوب إلى الماضي نسبة صحيحة أو موهومة، فليست الأسطورة خرافة بداية، أو بداية خرافية، بل صيغة نقل البداية الحقيقية أو الموهومة من بداية ـ حقيقية أو موهومة ـ إلى آنٍ موسوم بالصلة المباشرة مع هذه البداية. ليست ثمة أساطير بداية دون طقوس تعيد حكايتها وتثبت ذكراها وتزكّي سلطتها، فكانت كتب العلم ومناسبات قراءته وتلقيّه وإنشاء أصوله في الحضارة الإسلامية هي طقوس أسطورة البدء الإسلامية. وكانت بذلك المؤسسة الدينية ـ الحقوقية المتحولة إلى كنيسة للدولة الإسلامية هي حيّز نقل وتداول هذه الأسطورة المؤسِّسة

---

(٢١٥) أبو اسحق ابراهيم الرقيق النديم، **قطب السرور في أوصاف الخمور**، تحقيق أحمد الجندي (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٦٦)، ص ٢٧٩.

(٢١٦) العظمة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي**، ص ١٣٣ ـ ١٤٠، ومحمد أركون، **الفكر العربي**، ترجمة عادل العوا (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢)، ص ٤٨ ـ ٥١.

لإيديولوجيا الاستنساب التي تسمّي وتشكّل بتسميتها هذه جهاز الخيال الرمزي الذي يكوّن إحدى دعائم استمرارية كل حضارة. فلا استمرارية الاّ بوهم الاستمرارية، وما كان تأسيس حقيقة الاستمرارية على وهم الاستمرار الاّ بفرضها صيغة خيالية للواقع، وما ذلك بممكن إلاّ إذا صفّحت فاعلية التسمية بمصداقية السلطتين: سلطتها على التسمية، وسلطتها كجهاز كنسي مرتبط بالسلطة السياسية. من هذا الموقع، كانت الكنيسة الإسلامية تستمد القداسة من الشريعة، تبثّها في الشريعة، وتشرك السلطان بها، فليست ثمة عناصر ذات كثافة وفاعلية أيديولوجية تفوق ماضي عناصر القداسة وأوصافها.

إن الشريعة هي الوعي الرسمي للحضارة الإسلامية الذي سمّى سلطان الإسلام إسلاماً. أمّا وقائع الإسلام، فكانت متحوّلة متغايرة متمايزة، ولم يكن هذا الوعي الرسمي هو بالضرورة الوعي السائد عند الناس، بل الأرجح أن المجتمعات ما قبل الحديثة كانت تمتنع على هذه السيادة، وما كان القيام الجدي على مجانسة المجتمعات مجانسة ثقافية إلاّ في العصر الحديث وفي ظل الإمكانات الإدارية والاتصالية للدولة الحديثة. ما من شك في أن هذا الوعي الرسمي وهذه الثقافة الشرعية كانت موضع تهكم منذ البداية، كما نرى في أخبار كتاب **الأغاني** وفي **العقد الفريد** وغيرهما، بل وفي العصور اللاحقة حيث لم يعدم «سفهاء الشعراء» ولو بحسّ بليد للنكتة وبكلام مدجّن قياساً على ما سبق[217]، ولم تتوقف معارضات القرآن عند المعري، بل كان لمجاذيب العصور اللاحقة باع في ذلك وبنبرة ثورية أكيدة[218]، ولم يتوقف أصحاب الشريعة ينهون من لم يتخرج من مؤسساتهم عن القراءة على العامة واخبارهم القصص[219]. ولكن ما كل الهيئات الدينية كانت حكومية، ولا يبدو أن الدولة تدخلت في سير وإمامة المساجد الأهلية[220]. ما زال على العموم تاريخ تجانس الإسلام من

---

(٢١٧) مثلاً: السبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، ص ١٤٦، وابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٧، ص ٤٥.

(٢١٨) مثلاً، سور الشيخ شعبان المجذوب، في: أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الاخيار** (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٥٤)، ج ٢، ص ١٨٥ ـ ١٨٦. والمعلوم أن المجذوب هو الالهي المنجذب الى الله فيمن لا شيخ له. ابن خلكان، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٥٦؛ النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**، ص ٢١٣، وتقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٧٠ هـ)، ج ٢، ص ٤٣٥.

(٢١٩) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **كتاب القصّاص والمذكِّرين**، تحقيق م. س. شوارتز (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د. ت.])، الفقرات ٢٤، ٢٠٠ ـ ٢٧٣؛ ضياء الدين محمد بن محمد بن الاخوة، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، تحقيق ر. ليفي، عني بنقله وتصحيحه روبن ليوي (كيمبردج: مطبعة دار الفنون، ١٩٣٧)، ص ١٧٩ ـ ١٨١، والسبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، ص ١٦٢ ـ ١٦٣ وأراد السبكي منع «الكتب المكذوبة» كسيرة عنترة، ص ٢٠٥.

(٢٢٠) مثلاً: أبو يعلى، **الأحكام السلطانية**، ص ٩٤، و٩٨، وابن الجوزي، المصدر نفسه، الفقرات ٤٥ ـ ٤٧. ولا يبدو أن الدولة المصرية تحركت باتجاه السيطرة على المساجد الأهلية قبل عهد أنور السادات.

أبواب التاريخ الاجتماعي التي لم تكتب بعد، ولكن ليس هناك ما يدعونا إلى تصديق دعاوى التجانس، فما فتئت السلطات الإسلامية تحارب البدع وغيرها من مظاهر الخروج على السويّة. والأرجح أن الثقافة الدينية للعامة في مناطق الإسلام كانت مشتركة بين أبناء كل الطوائف، ولا يصار إلى التمييز بين الواحد والآخر إلا بالتسمية: من هذا الباب الأولياء اليهود في جبال الأطلس وفي اليمن الذين اكتسبوا تبجيل المسلمين وزيارة أولياء مصر من المسلمين الذين يزورهم المسيحيون في أضرحتهم[٢٢١]. أما على صعيد الثقافات العليا، فحصل اندماج في البنى العقلية المسيطرة، وإذ نرى كتب القانون الكنسي في الوطن العربي، المارونية وغيرها، موسومة بالطابع الإسلامي الأكيد في ترتيبها وفي الكثير من محتواها[٢٢٢]، فلا شك أن في ذلك انعكاساً للبنى الاجتماعية المشتركة، وليس بالضرورة للأثر الفقهي. فبأي معنى يمكننا أن نقول اننا نتناول بالبحث تاريخاً إسلامياً، عندما نعتبر هذه الأمور، وعندما نعتبر بجدية علاقة الإسلام بالبيئات المختلفة التي ساد فيها، وصلته العقيدية والاجتماعية والقانونية بالقوى الحضارية والاجتماعية التي شكلته في تاريخه الطويل؟ لن يكون بوسعنا تفادي استنتاج كون إسلام التاريخ والتراث إسلاماً إسمياً، لا يعضده التاريخ، بل يستمد قوائمه من السلطنة التي تروم القيام باسمه. فالأرجح أن الديانة العامة تكوّنت من تقديس النبي وعلي وغيرهما في إطار سلسلات صوفية ونقابية، ومن إيمان بالرقي والتعاويذ التي ساهم فيها العلماء، وليست ثمة مؤشرات لأثر أيديولوجي إسلامي على الحركات الشعبية (عدا المهدوية) في تواريخ الإسلام قبل العصور الحديثة، بل يبدو أنها قامت على مفاهيم الشرف والعدالة والاحتكام إلى الله بوصفه ضامن انتظام الامور ـ باسم الشريعة شعاراً على العدل.
فإذا كان إسلامنا بيزنطياً في الكثير من سماته، ومسيحيتنا إسلامية في كثير من سماتها، وإذا كان الأدبان الفارسي والعبري في العصور الوسطى استخدما عَروض الشعر العربي، فأين الأصول، وأين الأولوية التاريخية؟ لا علاقة بين الأولوية التاريخية الفعلية، والمرجعية الايديولوجية، فالإسلام وبداياته، ممثلان بالشريعة، معين من القداسة يسم اليوم الذي يقوم فيه، وتُشع قداسته على القائمين باسمه من علماء، والقيمين الحراس على استمراره من السلاطين. ولذلك صار المجتمع العثماني إسلامياً إلى الحد الذي ربط فيه حقوق المواطنة بالانتماء العِبادي على غرار بيزنطية.

---

(٢٢١) حول استيعاب الكنيسة الأعراف المحلية في أوروبا، انظر:
Jacques Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, translated by Arthur Goldhammer (London; Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1982), pp.157, and passim.

(٢٢٢) مثلاً: أبو سيف يوسف، **الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٩٦، وشفيق شحاتة، **احكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين من المصريين**، ٨ ج (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٣)، ج ١: **في مصادر الفقه المسيحي الشرقي وفي الخطبة**، ص ٤١، ٤٣ ـ ٤٤، و ٤٧.

الفصل الثاني

دولة التنظيمات ومشروع الكونية

يستفاد مما بسطناه في الفصل السابق أن العلمانية - أي إيلاء عناصر لادينية نقطة المركز من النظم العامة للتسويغ الفكري والحكم الأخلاقي والجهاز الرمزي الاشاروي - جاءت عنصراً ملازماً لنهايات التطور التاريخي الحديث لأوروبا. لم يقتصر تاريخ أوروبا الحديث على القارة الأوروبية أو بالأحرى على غربيها، فقد حملت أوروبا بضاعتها الاقتصادية والسياسية والفكرية والتنظيمية والخيالية معها حيثما انتقلت بعد المرحلة التوسعية المالية والتجارية الأولى (الإسبانية أساساً) القائمة على النهب المباشر، وعندما أخذت تستقر في مرحلتها القائمة على الاستغلال المنظم الطويل الأمد. فأقامت أوروبا الشمالية الغربية بتفجرها وانتشارها نظاماً عالمياً حرّكته بواكير الرأسمالية والتجارة الدولية منذ القرن السادس عشر، نظاماً ارتكز إلى إشباع مصالح الاقتصادات الأوروبية المناهضة باستتباع العالم لها، وإلحاق اقتصادياته بها، ومن ثم الضغط (العسكري والاستيطاني) المباشر وغير المباشر في اتجاه تحويل مجتمعاته ونظمه السياسية بما يتوافق وهذا الإلحاق[1].

ولئن أدّى توسّع أوروبا إلى انهيار الكثير من البنى السياسية في أصقاع كثيرة من العالم، إلا أن الدول المركزية الكبرى - ومنها الدولة العثمانية والسلطنة العلوية في المغرب - تعاملت مع هذه الضغوط على نواحٍ شتى. فقد اضطرت أولاً للاستجابة إلى التضخم المالي للقرن السادس عشر، والزيادة في توسّع الامتيازات التجارية التي كانت قائمة - بل ومنتشرة شمال البحر الأبيض المتوسط انتشارها شرقه وجنوبه - منذ القرون الوسطى. بيد أن هذه

(١) لعل أفضل وصف لتاريخ النظام العالمي هذا من وجهة نظر القارات المستتبعة والملحقة هو التالي:
Eric Robert Wolf, *Europe and the People without History*, Cartographic Illustrations by Noël L. Diaz (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1982).
والكتاب هذا ينطلق من العوالم الملحقة، وهو بذلك مقابل هام لأعمال عمانوئيل والرستاين (Wallerstein) المعروفة التي اتخذت من أمستردام ولندن منطلقين لها.

الاستجابات تبعثرت في تفاصيلها، واقتصرت على ترتيبات إدارية خاصة ردّاً على كل ضغط على حدة، ولم تنطوِ على استراتيجية عامة للتحوّل في مجابهة اقتصاد عالمي وضغط عسكري ودبلوماسي من قبل قوى أوروبية كان مقيضاً لها التفوق في نهاية المطاف. كانت استنبول على كل السباقة إلى التفكير المنهجي في هذه الأمور، إذ كانت حاضرة الدولة العالمية الكبرى التي كانت السلطنة العثمانية، ومركز الصلة الدبلوماسية والثقافية المباشرة بين مدن السلطنة كالقاهرة ودمشق وتونس، والبلدان الأوروبية. وتشير الدلائل إلى أن الاعتبار المنظّم لضعف الدولة ابتداء منذ أوائل القرن الثامن عشر في تقرير لشلبي محمد، مبعوث السلطان إلى بلاط لويس الخامس عشر عام ١٧٢٠، ثم في مؤلف **أصول الحكم في نظام الأمم** لابراهيم متفرّقه المنشور في العام ١٧٣١ الذي تضمّن عرضاً مسهباً لأسس الحكم في أوروبا، واقترح إعادة تنظيم شاملة لجيوش الدولة العثمانية على أسس حديثة. وعلى الرغم من المعارضة الضارية من قبل المصالح العسكرية والإقطاعية الأناضولية وإدارة الدولة التي جوبهت بها محاولات الإصلاح، أقيمت المدرسة الهندسية الأولى في استنبول عام ١٧٦٩، واستجلب العلوج لتدريب الجيش، واستخدم الهجوم الروسي المتواصل على أراضي الدولة لتبرير هذه الإصلاحات. وكما هو معلوم، فإن الإصلاحات الأولى هذه وصلت إلى ذروتها في تأسيس جيش «النظام الجديد» في عهد سليم الثالث، تلك التي انتهت عندما ثار الانكشارية وعناصر أخرى على السلطان عام ١٨٠٧، وقضوا على التنظيم العسكري الجديد وما استتبع ذلك من إعادة سيطرة الدولة على الإدارة المالية ومحاولات القضاء على المحسوبية في تعيينات الهيئة العلمية الدينية[٢].

كانت الاستجابة العثمانية في استنبول كما في توابعها العربية ذات الاستقلالية المحلية في إطار الدولة (القاهرة وتونس)، استجابة على مستوى تنظيم الدولة وإعادة تشكيل أجهزتها وربطها بالمجتمع وبالاقتصاد بروابط أكثر إحكاماً من السابق وأكثر استجابة لمتطلبات المركز. من هذا الباب كانت محاولة سليم الثالث السيطرة بحزم أكبر على مجريات نظام الامتيازات، التي جوبهت بمعارضة بالغة النشاط من القوى الأوروبية[٣]. كانت إصلاحات سليم الثالث أموراً تمّت بأمر سلطاني دون أن تتضافر معها جملة من المؤسسات والآليات الإدارية الخاصة بالإصلاح، ودونما اعتبار للأسس السياسية الداخلية لهذه الإصلاحات. لذلك أتت الإصلاحات العثمانية الأساسية المعروفة بالتنظيمات الخيرية، ومثيلاتها في مصر محمد علي ثم على عهد اسماعيل، وفي تونس محمد باي بعد أن تم القضاء على أعدائها أولاً (في وليمة محمد علي الشهيرة في قلعة القاهرة، وفي القضاء الدموي بأمر من السلطان محمود على آلاف الانكشارية وحلفائهم في استنبول عام ١٨٢٦)، وإقامتها على أساس مما يمكن الإشارة إليه

---

(٢) Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), pp.33-34, 42-43, and 56-60, and Stanford J. Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire under Selim,III, 1789-1807* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

(٣) Shaw, Ibid., pp.178-179.

بعبارة «الثقافة السياسية للتنظيمات» ثانية. على أن مجريات الأمور في استنبول (ومعها بلاد الشام) ومصر وتونس جرت بوتائر مختلفة وبأشكال متمايزة ـ دون أن تكون متباينة ـ لعلاقة التنظيمات بأفكار التنظيمات. فجاءت العملية التاريخية هذه مكتملة منذ البداية في استنبول، تتكاثف فيها الإصلاحات الإدارية والتشريعية والتربوية مع جملة من الأفكار الجديدة حول الدولة، بينما أتت في مصر في بداياتها عند محمد علي وكأنها مزيج من الدولة المملوكية الشخصية القائمة على استصفاء الريع واعتبار الخدمة العسكرية بمثابة السخرة، ومن نمط جديد لإدارة الدولة وتوابعها من بدايات متعثرة لإقامة أنظمة جديدة للتربية.

أما في تونس، فجاءت على ما يبدو مكتملة متكاملة على النسق الاستنبولي، ولو تأخرت عليها بعض الشيء. تعرض القطر التونسي بعد ذلك إلى حركة بالغة السرعة بأثر من الاستعمار الفرنسي الذي كان في تلك الفترة قائماً على إحداث تحويلات عظيمة الأهمية في الجزائر، أخذت بهذا القطر ووضعته على سكّة تطور شديدة التمايز، بعد أن كانت قد قضت على دولة عبد القادر عام ١٨٤٧.

أما المغرب الأقصى، فقد استقر على مزيج من المقاومة العسكرية، واستعادة روح السلطة المركزية المخزنية في ظل توجه سلفي شبيه بعض الشيء بالوهّابية لم يؤدِّ إلى تحولات تذكر. اقتصرت السياسة الإصلاحية للسلطة المخزنية المغربية على لجم الطرق الصوفية، والحدّ من الامتيازات الاجتماعية والسياسية لبعض طوائف العلماء (كالأدارسة) وإحكام سيطرة السلطان على الجهاز القضائي وعلى جامع القرويين. وقام تحالف سلفي الطابع بين السلطان عبد الحفيظ (الذي ألّف **كشف القناع عن اعتقاد طوائف الابتداع** المنشور في فاس عام ١٣٢٧ هـ) وبعض العلماء وعلى رأسهم أبو شعيب الدكالي؛ بل أدى هذا التحالف إلى اتخاذ عقوبات قاسية بحق المخالفين لمتطلبات السلوك المفروض من قبل هذا التوجه مما وسمه محمد عبده بـ «الغلو في التعصّب والمعاقبة بقطع الأعضاء في شرب الدخان»[٤]. جعل ذلك للدولة والمجتمع صبغة موميائية محنّطة[٥] فكانت هذه المقاومة أشبه بمقاومة عبد القادر منها بالانخراط في الحداثة والانفتاح على المستقبل الذي نراه في استنبول والقاهرة وتونس.

لا شك في أنه كانت للتنظيمات الجديدة، الاقتصادية والإدارية والمالية والقانونية، أسساً أكيدة في بنية النظام العالمي المتمركز في أوروبا. فقد جاءت هذه التنظيمات استجابة لمتطلبات

(٤) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، جمعها وحقّقها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، ج ٣، ص ٣١٣؛ يوسف اليان سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة سركيس، ١٩٢٨ ـ ١٩٣١)، ص ١٢٧١، و

Edmund Burke III, «The Moroccan Ulama, 1860-1912: An Introduction,» in: Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500* (Berkeley, Calif.; Los Angeles: University of California Press, 1972), pp.107-114.

(٥) العبارة لعبد الله العروي: Abdallah Laroui, *The History of the Maghreb: An Interpretative Essay*, translated from French by Ralph Manheim, Princeton Studies on the Near East (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977), pp.326, and 367.

هذا النظام في قيامه على أولوية المصالح الأوروبية في الشرق التي امتدت من المصالح المالية المتمثّلة في الديون التي ترتّبت على استنبول والقاهرة وتونس في أوضاع ليست بعيدة الشبه عن الضغوط الإدارية والهيكلية للبنك الدولي اليوم، إلى المصالح والامتيازات القانونية للجاليات الأوروبية ومن كان في حمايتها من جاليات مسيحية أو يهودية محلية. ولا شك في أن التدخل المباشر لقناصل دول أوروبا لدى الدولة العثمانية في الشؤون السياسية والتشريعية الداخلية أمر أكيد ومعلوم. بيد أن التدخل الأجنبي المباشر لم يكن وحده الشأن العامل على التنظيمات. فقد قامت هذه التنظيمات بمسمياتها المختلفة تلبية لضرورات تنظيمية داخلية كان العمل عليها شأناً حيوي الأهمية إذا أريد لبنى الدول العثمانية ـ والمصرية ـ أن تستمر في إطار الحداثة التي دفعت إليها بفعل النظام الاقتصادي والسياسي المهيمن في القرن التاسع عشر.

أمّا الحركات الإصلاحية الأخرى التي قامت في الأطراف والتخوم، فقد كانت حركات تتوخى اعادة التأكيد على بنى اجتماعية وعلاقات اقتصادية بالية، كالدفاع عن العشائرية وتصفيح شبكتها بالدين كما في السنوسية، أو استصلاح العشائرية المصفحة بالدين لمركزة واستقلال نجد التي تطلّبها موقعها من السوق العالمية كما في الوهابية، أو توسل شبكة العلاقات العشائرية المصفحة بالدين للدفاع عن طرق تجارة الرقيق وشبكتها الاجتماعية والسياسية كما في المهدية السودانية. كانت تلك الحركات بالتالي إصلاحية في عرف أصحابها وبالمعنى التقليدي للإصلاح الذي يفيد العودة إلى الماضي من حاضر اعتبر فاسداً، وكانت وجهتها التاريخية وجهة انكماشية. أما في الدولة العثمانية وملحقاتها، فقد قامت الإصلاحات التنظيمية على الإذعان للانخراط في النظام العالمي السياسي والاقتصادي القائم على ميزان قوى مختل لصالح القوى الأوروبية، وعلى ثقافة سياسية دولانية (من دولة) أفرزت جملة من المفاهيم السياسية والاجتماعية التي قامت عليها كل دعوات المشاركة السياسية والعقلانية القانونية والعلمانية الفكرية والثقافية التي قامت في ظل دولة التنظيمات (ونستخدم هذه العبارة اصطلاحاً للاشارة إلى الدولة العثمانية ومضارعاتها المصرية والتونسية)، كما كانت هذه التحولات حتمية القيام بفعل التحولات التربوية والثقافية والقانونية التي جلبتها هذه الدولة. فتماماً كما قامت الدولة في مصر، دون الأحزاب أو الجماعات الأهلية، بتشييد المفهوم القومي للجامعة السياسية الذي ولدت منه الحداثة والوطنية المصرية في آن[6]، قامت الدولة في استنبول بالمهمة نفسها على نطاق أوسع من تركيا، كما سنرى.

رمت دولة التنظيمات إلى اعادة تشكيل نفسها على الصورة نفسها التي رأت فيها الدولة الأوروبية، وعلى الشاكلة نفسها التي اعتبرت فيها الدول الأوروبية نفسها. فعلى عكس دولة ما قبل الحداثة، دولة الحدود الدنيا التي استتبعت الفئات الاجتماعية دون اختراقها، وارتبطت بها برابط الجباية في المقام الأول، دون رابط التوجيه التربوي المباشر، قامت دولة التنظيمات

---

(٦) طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ١١ ـ ١٢.

على فكرة اختراق المجتمع بخلقها الفرد فيه ذاتاً قانونية مستقلة، وبالتالي مواطناً. وكانت في ثقافتها السياسية بذلك في موقع الطليعة من مواقع الفكر السياسي الكوني الفاعل القائم على مبدأ القومية والمواطنة في أوروبا، ذلك المبدأ الذي قام على تقاطع تحولات سياسية وتقنية واجتماعية، واستند إلى الإشراف السياسي المرتكز إلى ثقافة رسمية يتم تبنيها ثقافة الدولة وأهل الدولة[7]. استندت هذه الدولة إذن إلى عقلانية إدارية تنزع عن السلطة التنفيذية الصفة الشخصية التي كانت للنظم السلطانية وتقضي على النظم الوسيطة ـ الحرفية والمالية وغيرها ـ التي كانت نقاط ووحدات الاستتباع للدولة السلطانية، وحاولت أن تقيم مكانها دولة رسمية ـ ولو تمثّلت بالسلطان ـ تدير رعايا ذوي صفة شخصية في علاقتهم بالدولة، دون الصفة الجماعية للملل والقرى والطوائف الحرفية[8]. بل يمكن القول ان وحدات الاستتباع هذه كانت لب النظام الذي قامت الدولة البائدة على حمايته بحمايتها التمايزات المذهبية والطوائفية التي قننت علاقاتها وأوضاعها تماماً، كما قنّنت تقنينات ادارية تفصيلية نظام فصل وعزل آخر طال حركة المرأة في الشارع بأنماطها وأوقاتها ومواضعها تقنيناً يفوق في تفصيله تقنين الفروقات الاجتماعية الأخرى[9]. وسنّت هذه الدولة قوانين صادرة عنها بصفتها الهيئة التشريعية الأساسية، بدل النظام الإسلامي القديم الذي استصلحت فيه أعرافاً محلية سميت إسلامية أو قبلت قانوناً محلياً ـ بل استصلحت وعمّمت على أساسه ـ كما في «العمل» الفاسي وغيره في المغرب الأقصى[10].

لم تكن دولة التنظيمات ناجحة في مشروعها كل النجاح وفي كل المجالات، وتفاوتت نسب النجاح في تطبيق التشريعات الجديدة والعقلية الإدارية والسياسية الجديدة المرتبطة بها. فقد جابهت الدولة العثمانية جملة من الموانع الذاتية المختصة بالإدارة، والكوابح الموضوعية

---

(٧) Ernest Gellner, *Nations and Nationalism,* New Perspectives on the Past (Oxford : Basil Blackwell; Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983), pp.48, 58, and passim, and Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp.10-11.

(٨) حول المستويات الوسيط وعلاقة دولة التنظيمات بها قارن: وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٥٠، ٨٨ ـ ٩٠، وغيرها.

(٩) Nora Seni «Ville ottomane et représentation du corps féminin,» *Les Temps modernes,* nos.456-457 (1984), pp.66-74, and 83.

(١٠) للاطلاع على فكرة جيدة حول الأهمية العملية للعرف وطرق استصلاحه، يمكن الرجوع إلى نص أساسي لأحد كبار فقهاء الشام في القرن التاسع عشر، أمين الفتوى بدمشق محمد أمين بن عابدين، «نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف،» في: محمد أمين بن عابدين، **مجموعة رسائل ابن عابدين** (استنبول: مطبعة الشركة الصحافية العثمانية ومحمد هاشم الكتبي، ١٣٢٥/١٩٠٧)، ج ٢، ص ١١٤ ـ ١٤٧. بالنسبة إلى حالة مغربية معينة (السكساوة في الأطلس الأعلى)، انظر:

Jacques Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas* (Paris: Presses universitaires de France, 1955), bibliothèque de sociologie contemporaine série B: Travaux du centre d'études sociologiques, pp.244-245, et 323-397.

الاجتماعية والمالية[١١] التي أثّرت في التطبيق الذي تفاوت بين شمول نسبي في الأناضول والشام ووتائر أبطأ ونطاق أضيق في العراق، وبين حدود بالغة الضآلة في الحجاز واليمن[١٢].

أما في مصر، فعلى الرغم من بذور العقلانية الإدارية وأفكار الوطنية التي بثّتها الدعاية البونابارتية، وعلى الرغم من بداية الطهطاوي وإعجاب محمد علي باشا بكتاباته إلى درجة أمره بأن تُتلى في قصوره وبترجمتها إلى التركية[١٣] ـ على الرغم من ذلك، فإن دولة محمد علي بدت وكأنها أعطت الأهمية الأولى إلى اتصافها بجهاز مراقبة وضبط دون أدائها دوراً تربوياً إلا في حدود ما كان مطلوباً لإنشاء أجهزة المراقبة والضبط هذه[١٤]. وما كان الطهطاوي نفسه ببعيد أبداً عن التنظير للاستبداد السياسي. ولكن على الرغم من نسبية النجاح، فإن الأمر الهام بالنسبة إلى نقاشنا هنا هو جملة المبادىء العامة، النظرية منها والعملية (الإدارية والسياسية) التي استندت إليها التنظيمات، والتي كانت بمثابة مشروع العمل الذي كتب له نجاح محدود ككل مشاريع العمل الأخرى. وكان الشأن الأهم في هذا المشروع أولوية جهاز الدولة على الأجهزة الأخرى، الاجتماعية والدينية، واستناد هذا الجهاز إلى جملة من المبادىء على رأسها خضوع الجهاز من أدنى مراتبه إلى ذروته السلطانية إلى قانون عام يتخطى السلطة الشخصية السلطانية على مراتبها من السلطان إلى الولاة. اندرجت دولة التنظيمات بذلك في إطار من العالمية السياسية التي ما زالت تسم كل الايديولوجيات الحداثية في أوروبا وفي البلدان المتخلفة، وكانت إطاراً تمّت فيه محاولة الممارسة المتكاملة للحداثة والعالمية. فلم يكن غريباً إذن أن يرى أوغست كونت Auguste Conte في رسالة إلى أحد التنظيماتيين البارزين رشيد باشا، أن الدولة العثمانية التنظيماتية تنحو نحو العالمية، (التي رأى منتهاها في الوضعية ودينها) على نحو غير ممكن لدول أوروبا المعاصرة المنكوبة، حسب رأيه، بالثورة والفوضى[١٥]. وليس غريباً في ضوء ذلك أن يكون للكونتيين والسان ـ سيمونيين نشاط واسع في الوطن العربي وخصوصاً في مصر والجزائر، وأن يهتم هؤلاء بالتدريس في مدارس محمد علي وجلب

---

(١١) كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، ص ١١٨ ـ ١٢٢.

(١٢) ساطع الحصري [أبو خلدون]، **البلاد العربية والدولة العثمانية: محاضرات ألقاها طلاب معهد الدراسات العربية العالية**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠)، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(١٣) أحمد حسين الصاوي، **فجر الصحافة في مصر: دراسة في أعلام الحملة الفرنسية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، الفصل الثاني؛ لويس عوض، **المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث**، ٢ ج (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٢)، القسم ١: **من الحملة الفرنسية إلى عهد اسماعيل**، الفصل الأول، وص ١٤٦ وما بعدها، وجرجي زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، ٢ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٧٠])، ص ٣٣.

(١٤) Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Cambridge Middle East Library (Cambridge, Mass.; New York: Cambridge University Press, 1988), chaps.2 and 3, and

عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ٧٢٥.

(١٥) Auguste Comte, *Système de politique positive* (Paris: Chez l'auteur, 1853), pp. xlviii, and xlii.

مفهومهم للانضباط والمجانسة إليها[16]. على هذا، جاءت التشريعات السياسية الأساسية في معيّة ضمانات من الحكّام الذين لم يكونوا قد خضعوا بعد للنظم الدستورية. فجاء فرمان كلخانة (١٨٣٩) الذي وصفه أحد موظفي الدولة العثمانية بأنه «نسخة مصغرة عن القانون الأساسي الذي تدار به الممالك على الأصول الاستشارية (الديمقراطية) بأمل توسيعه في المستقبل»، جاء ممهوراً بتعهد بخط السلطان عبد الحميد بأن يحترم ما في الفرمان، وإلاّ يصدر من القوانين ما يتعارض معه أو يسنّ ما يلغيه. وأما عهد الأمان الذي أصدره محمد باي عام ١٨٥٧، فقد أكمله الباي محمد الصادق عام ١٨٦١ بقانون أساسي جعل منه شخصياً ومن ورثته في السلطة ملتزمين بهذا العهد وبما ينشأ عنه من قوانين، بل يجعل هذا الالتزام من شروط البيعة[17].

من نافل القول ان التشريعات الأساسية للتنظيمات لم تؤسس نظاماً ديمقراطياً، ولا هي أثبتت العلمانية مبدأً مرتبطاً بالديمقراطية ارتباطه بتحرر الفكر الفردي من أية سلطة غير سلطة الضمير الفرد. ولكنها بذرت بذوراً ترعرعت وأفضت إلى الحركة الدستورية في استنبول والقاهرة في فترة لاحقة عندما أفضت هذه التنظيمات إلى بروز فئة جديدة من المثقفين المرتبطين بعملية التحديث السياسي والإداري ـ ونستثني من هذه التحولات ما طرأ على الإصلاحات التونسية بسبب الاحتلال الفرنسي الذي ثبت للقطر التونسي مساراً متمايزاً، ولو كانت له الوجهة العامة نفسها في حركته التاريخية البعيدة التي جعلت من التطورات التونسية أقرب إلى المشرقية منها إلى المغربية على وجه الإجمال. فمع أن السلاطين العثمانيين في عهد التنظيمات أعلنوا عن التزامهم بقانون غير شخصي وسموه بالشرع (كما جاء في فرمان كلخانة)، إلا أنهم لم يحدّوا دستورياً، ولا عملياً من سلطتهم الإدارية والتنفيذية العليا في الإشراف على المؤسسة الدينية ـ القانونية، ممثلة بشيخ الإسلام الذي كان تعيينه منوطاً بالسلطان. بل يمكن القول إن علاقة السلطان بالمؤسسة الدينية تعرّضت لتحوُّل هام لصالح السلطنة، فأتى فرمان كلخانة، ولأول مرة في تاريخ الدولة العثمانية، دون أن تعضده فتوى من شيخ الإسلام[18]، دون أن يكون سبب ذلك معارضة شيخ الإسلام أحمد عارف حكمة بك الذي كان في الواقع مؤيداً للتنظيمات[19].

تضمّن فرمان كلخانة تأكيداً لسلطة السلطان على إصدار القوانين دون أي مرجع آخر، بل كان السلطان محمود (الذي تمّت معظم ترتيبات اصدار فرمان كلخانة في عهده، ولو كان الفرمان قد صدر بعد وفاته بخمسة أشهر ممهوراً بتوقيع ابنه السلطان عبد المجيد) ـ كان

---

(١٦) Mitchell, Ibid., pp.39-40.

(١٧) عبد العزيز العظمة، مرآة الشام: تاريخ دمشق وأهلها (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٨)، ص ١٧٥.

(١٨) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p.147.

(١٩) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق منصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص ١٤٢.

السلطان محمود قد أمر شيخ الإسلام بتأليف كتاب لإثبات السلطة التشريعية السلطانية وتأكيدها وتسويغها[20]. ليس هذا بالأمر الغريب إذا اعتبرنا أن القضاء على الانكشارية استتبع تحجيم المؤسسة الدينية وتقوية الدولة على حساب كل المؤسسات الأخرى، بل كان شيخ الإسلام قد نحّي عن ارتباطه المباشر بالحكم وبشخص السلطان، وأصبح منذ تأسيس أول مجلس وزراء (وكلاء) في عهد السلطان محمود، عضواً من أعضاء هذا المجلس وتابعاً في التسلسل الإداري إلى رئيس الوزراء (الصدر الأعظم). ولكن بينما كان الوضع في مركز الدولة العثمانية وأطرافها الأساسية (وأبرزها الشام) حاسماً في فصل السلطة الدينية عن السياسية على صعيد الممارسة والتشريع المباشر، قام هذا الفصل في مصر بصفة عملية دون أن تكون له أسس غير إرادة ولاة مصر من محمد علي إلى اسماعيل، ودون أن تكون له وسائل غير السيطرة المالية على موارد الأوقاف الخيرية وإلحاق الأزهر والمؤسسة الدينية عموماً بالدولة إلحاقاً مالياً مباشراً[21].

أما في تونس، فكانت معاملة خير الدين للمؤسسة الدينية ـ وكانت متمازجة مع الارستقراطية التونسية المالكية والحنفية ـ معاملة بالغة الحذر والكياسة[22]. بل كان التوجه الفكري العام لخير الدين يعطي الأولوية للعنصر الديني، ويجعل من انتظام الدنيوي أمراً عملياً لا بد منه من أجل استقامة الدين[23]، بل حاول تسويغ الإصلاحات العثمانية بقوله أن السلاطين العثمانيين المصلحين أناطوا العلماء مع الوزراء بأمور تدبير الدولة[24]. وحاول على العموم توسيع نطاق الشرع لاحتواء السياسة[25]، كما كانت الحال في الإسلام التاريخي الذي تناولناه في الفصل السابق بدلاً من العكس. ليس غريباً والحال كذلك أن اعتبر خير الدين في استنبول من الرجعيين، وكان على ذلك تعيينه صدراً أعظم من قبل السلطان عبد المجيد أمراً في غاية المناسبة[26].

لم تتضمن أفكار الإصلاح العثماني إذن فكرة فصل السلطات، ولو أعلنت عن سلطة

---

(٢٠) Berkes, Ibid., p.146, and Serif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton Oriental Studies; v.21 (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1962), p.149.

(٢١) Daniel Crecelius, «Non Ideological Responses in the Egyptian Ulama to Modernization,» in: Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, pp.181-182.

(٢٢) Arnold Harrison Green, *The Tunisian Ulama, 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents* (Leiden: Brill, 1978), pp.117-118.

(٢٣) التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ص ٨٢ ـ ٨٣، ١٤٢ ـ ١٤٣، ١٥٤ ـ ١٥٥، وغيرها.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢٥) كمال عبد اللطيف، **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١١ ـ ١٥.

(٢٦) Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, pp.385-387, and 390-391.

قانونية هي الشريعة مستقلة عن الأمر السلطاني. ولا يفيد هذا الأمر الاضطراب بقدر ما يفيد الصفة الانتقالية للإصلاحات العثمانية. وربما كان علينا إبداء الاستغراب الشديد إذا كان جرى الفصل الحازم بين السلطات في وقت لم تكن هذه العملية قد اكتملت به في أوروبا نفسها. فقد ألزم السلطان العثماني نفسه بالمشورة دون أن تكون هناك آليات ترغمه على ذلك قبل أن تفرز مهام مجلس شورى الدولة إلى ديوان الأحكام العدلية من جهة، وديوان شورى الدولة الذي ترأسه مدحت باشا من جهة أخرى. وقبل أن تؤدي هذه التطورات إلى صياغة الدستور العثماني عام ١٨٧٦، وانتخاب البرلمان العثماني الأول عام ١٨٧٨ الذي لم تكتب له حياة طويلة، فلم تمض على الانتخابات أشهر حتى قام السلطان عبد الحميد بحل المجلس وتعليق الدستور عام ١٨٧٩ (بناءً على الدستور عينه الذي ثبت السلطان خليفة، وجعل من الدستور وثيقة شرعية). مضت بين الإعلان الرسمي لمبدأ المواطنة غير المرتبط بالانتماء الديني وبتنحية شيخ الإسلام ومؤسسته عن الموقع المركزي في الدولة من جهة، والحركة الدستورية في الدولة العثمانية ومصر من جهة أخرى، فترة قصيرة غزيرة الأحداث، تمّ فيها إنشاء مؤسسات تربوية مستقلة عن الدينيين وإقرار إصلاحات قانونية من قبل الدولة، وبروز فئة جديدة من المثقفين العلمانيين، مما غيّر، وعلى نحو بالغ الأهمية، علاقة الدين بالدنيا في الدولة العثمانية والمفاصل المحورية من الوطن العربي، وأدّى إلى بروز نمط جديد لصياغة علاقة الدنيا بالدين هو الاصلاحية الإسلامية؛ وإلى هذه الأمور ننتقل الآن.

أولاً: مجتمع الدولة: التربية والثقافة العلمانية

قلنا إن دولة التنظيمات تختلف عمّا سلف من الدول بأنها رمت إلى اختراق المجتمع. وقد كانت هناك سبل إدارية واقتصادية هامة للوصول إلى ذلك، لعل أبرزها تسجيل الأراضي وتثبيت الملكيات الخاصة تحت إشراف الدولة. ولكن الدولة هذه هدفت أيضاً إلى تحويل المجتمع تبعاً لأفكار الدولة الحديثة ذات الهيمنة الثقافية والصلة السياسية بمواطنيها، وكانت وسيلة الإقدام على هذه المهمة إصلاح التربية والقانون على أسس جديدة لا تمّت بصلة ـ إلاّ صلات الضرورة ـ الى ما سلف من مؤسسات قام عليها أرباب الهيئة القضائية ـ الدينية. فبدلاً من نظم التربية والقانون التي تثبت من تمايزات الهيئة الاجتماعية التي تحكمها الدولة، كان مرمى هذه الإصلاحات أداء تجانس ثقافي ما يسمح للسلطة ببسط سطوتها دون الرجوع إلى المستويات الوسيطة. لم يكن هذا الأمر متاحاً بالطبع في بدايات الإصلاحات، ولم يتم له الاكتمال إلا إلى حدود، وما زال هذا الاكتمال غير تام إلى يومنا هذا. لا شك أن النظام التعليمي برمّته، وفي كل مكان، يعتمد على نوعية التربية المقدمة في مراحله الابتدائية، ولعل تنظيم هذه المرحلة هو أكثر الأمور عسراً على الدولة، فإن تعميم التعليم الابتدائي يتطلب قدرة تنظيمية وإدارية ومالية لم تكن متوافرة للدول التنظيمية على بدايات عهودها. وتسربت بالتالي أعداد كبيرة من المتعلمين تعليماً ابتدائياً، من السلطة الثقافية للدولة أو دخلوا إلى مدارس الدولة المتوسطة والعالية ولديهم بضاعة ثقافية وعلمية عصيّة القهر في الإطار الثقافي التحديثي الذي أقامته الدولة. فقد كانت الدراسة الابتدائية ما زالت تقوم في الكتاتيب التي

جرت الأمور فيها وفق الطريقة التقليدية القائمة على استظهار القرآن - أو الإنجيل في المدارس المسيحية كالمدارس القبطية في مصر(٢٧) - والتشبّع بالثقافة الدينية التقليدية الغيبية بدلاً من الثقافة الحديثة(٢٨). بل إن توسع حاجة مصر إلى التعليم، مثلاً، أدّى إلى ازدياد كبير في عدد الكتاتيب، من ١٢١٩ كتّاباً احتوت على ٤٤,٠٩٥ تلميذاً عام ١٨٧١ إلى ٥,٣٧٠ كتّاباً و١٣٧,٥٥٣ تلميذاً عام ١٨٧٨(٢٩). ولئن كانت الدولة العثمانية أمرت بإجبارية التعليم الابتدائي المجاني عام ١٨٦٨، إلا أن قدرتها على تنفيذ هذا الأمر بدت محدودة إلى درجة كبيرة(٣٠).

لم يكن نظام التعليم الابتدائي إذن هو الإطار الذي نمت فيه الثقافة الدنيوية للدولة التنظيمية التي نجمت عنها العلمانية وأفكارها. فكان اهتمام الدولة منصبّاً على إقامة المؤسسات التربوية لتخريج الكادر المتوسط والعالي الذي احتاجت إليه في شقيها الناشطين، العسكري والإداري. ولذلك كانت مدارس الترجمة والإدارة والحقوق كمدرسة الألسن في القاهرة والمدارس الهندسية العسكرية وكليات الطب هي محور نشاطها. واستمرت الدولة العثمانية على وتيرة متصاعدة في تشييد المؤسسات التربوية وفي توسيعها لتشمل المدارس الإعدادية (الرشدية) ابتداءً من عام ١٨٣٨. بل جرت أيضاً محاولة إنشاء جامعة في استنبول باسم دار الفنون (١٨٧٠) لم تستمر أكثر من سنتين لأسباب سياسية وفنية شتى. كما تأسست مدرسة للمعلمين وأخرى للمعلمات في العامين ١٨٤٨ و١٨٧٠ لتوفير الكوادر التدريسية الخاصة بالدولة بدلاً من استيراد هذه الكوادر من نظام المدارس الدينية(٣١)، كما نشرت المدارس الرسمية في كثير من النواحي وخصوصاً في المدن الشامية والأناضولية الرئيسية.

أما في مصر، «فلما فرغت الدولة المصرية من حروبها وأُلغيت احتكارات الحكومة وأُقفلت المعامل التي كان قد أنشأها محمد علي لتلبية مطالبه، زاد عدد المتعلمين تعليماً عالياً على المناصب الخالية. وأصبح جماعة منهم عالة على الحكومة، فلما تولّى عباس باشا ألغى المدارس العالية إلا المدرسة الحربية»(٣٢). أما في عهد اسماعيل - وكان على مساوئه تحديثياً نشطاً - فاعتُمدت سياسة تربوية جديدة، ألغت الطابع العسكري عن نظام التعليم حيث كانت المدارس كالثكنات، وتأسست مدرسة الإدارة والألسن، وشُيِّدت المدارس المجانية التي مُوِّلت من الأوقاف، وأُقيم بعض المدارس الابتدائية والتجهيزية الحكومية في القاهرة وفي المدن الأخرى، وعُيِّن علي مبارك وكيلاً لديوان المدارس، فعمل على تأسيس دار العلوم لإنتاج كوادر تربوية من خارج المؤسسة الأزهرية. ولكن

---

(٢٧) أحمد عزت عبد الكريم، **تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي الى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ - ١٨٨٢** (القاهرة: وزارة المعارف العمومية، ١٩٤٥)، ج ٢، ص ٨٣٣.

(٢٨) قارن ملاحظات: Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.101, and 174.

(٢٩) عبد الكريم، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٦.

(٣٠) Berkes, Ibid., pp.174, and 180.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٧٥، ١٨٠، و ١٨٥.

(٣٢) جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ٤ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٣٨٥.

المشروعات هذه كلها تعثرت، لاعتبارات مالية، خصوصاً في طموحها الانتشار فوق مجمل الأراضي المصرية، وصير إلى تشجيع قيام المكاتب الأهلية، أي المدارس الخاصة[33].

أما في تونس، فقد بقيت التربية كلياً تحت سيطرة رجال الدين إلى حين تأسيس المدرسة الصادقية عام ١٨٧٥، ثم حاولت فرنسا، ابتداءً من العام ١٨٩٤، بسط سلطة التربية المركزية على القطاع الابتدائي من التربية.

تميزت المدارس الحكومية عن الدينية بمرجعيتها السياسية الواضحة - وهي الدولة - وبمرجعيتها الثقافية والعقلية - وهي العلوم الحديثة - من علوم طبيعية وجغرافيا وتاريخ ولغات أوروبية وقانون. واتسمت معارضة الدينيين لهذه المدارس، وعلى امتداد القرن التاسع عشر، بهجوم على الجغرافيا والجيولوجيا والفلك بوجه خاص. واهتم الطهطاوي كغيره بالدفاع عن «علوم الحكمة والأمور النافعة» التي يناط بها الرشاد والإصابة «بعد ولي الأمر»، واستشهد باهتمام بعض علماء الشريعة المصريين بها، كالشيخ أحمد الدمنهوري شيخ الأزهر، وأشار إلى جملة كتب في الطبيعيات يبدو أنها كانت من نتاج النهضة العلمية النسبية التي عرفتها استنبول في القرن الثامن عشر[34]. وقد عرفت استنبول مجموعات عالية الثقافة منفتحة الفكر من علماء الدين حتى الستينيات من القرن الماضي، عندما انقرضت[35]. فكانت العلوم الجديدة غير ملتفتة للدين بجهازه العقلي أو بجهازه التربوي، بل أسست على أركان مستقلة تجعل من الثقافة الدينية شأناً هامشياً، أو على الأكثر جعلت منه أمراً له نطاق يختص به دونما تداخل مع المعارف الجديدة. وما زالت هذه السمة تطبع التربية في البلدان العربية حتى يومنا هذا (مع استثناءات هامشية). ولكن علينا الانتباه إلى شأن هام، وهو أن هذه العملية لم تكتمل الاكتمال التام لجملة أسباب، لعل أهمها عدم تعميم المدارس الحكومية، واعتمادها المستمر إلى حد كبير على استجلاب الطلاب من المدارس الدينية للدراسة العليا فيها، ثم اضطرارها للتخفيض من المستويات الدراسية لمجاراة الطلاب المقبولين من هذه المدارس الدينية وتخصيص دروس أولية لهم في الحساب وغيره[36]. ولم تكن الأمور تسير دوماً على أسس التربية والانضباط التي قصدت لها، فجاءت إلى حد كبير صورة عن المجتمع، فكان الكثير من مدارس مصر وخصوصاً خارج القاهرة، قذراً، يعتدي فيها الأساتذة بعضهم على بعض

---

(٣٣) عبد الكريم، تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ - ١٨٨٢، ج ٢، ص ٤٢، ٤٦ - ٤٧، ٢٣ - ٢٤، ٥٨ - ٥٩، ١٧١ - ١٧٣، ١٩٦ - ٢٠٩، ٣٤٦ - ٣٤٧، ٥٤٦، ٥٤٨، وغيرها.

(٣٤) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٥٢٣، و ٥٣٤ - ٥٣٦.

(٣٥) Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, pp. 216ff.

(٣٦) عبد الكريم، تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ - ١٨٨٢، ج ٢، ص ٦٢، و٣١٢.

ويؤذون الطلبة بالضرب المبرح[٣٧]. ثم اعتمد على المدارس الدينية لتوظيف مدرسي العربية والمواضيع الدينية التي لم تهمل بل همشت في مصر وفي تركيا والشام، بل وأعيد إدخال المؤسسة الدينية في سلك التربية الحكومي في مصر عندما نزعت الكتاتيب عن إشراف نظارة المعارف في أواخر القرن التاسع عشر وجعلت تابعة لديوان الأوقاف[٣٨]، نازعة بذلك سلطة الدولة عن منطقة بالغة الاستراتيجية والحساسية في تربية أجيال المصريين وآيلة بها إلى السيطرة الدينية.

ليس عداء كرومر لتربية المصريين بالأمر المجهول. فقد كانت الإدارة البريطانية مسؤولة عن إلغاء التعليم المجاني (وقصره بالتالي على المؤسسة الدينية)، وإقفال مدرسة الألسن، وتضييق نطاق التربية التي كانت الدولة مسؤولة عنها. بل مضى البريطانيون في تشجيع الرجعية الاجتماعية بدعوى ضرورة حفاظ مصر على أصالتها وتقاليدها. وكانت الناظرة البريطانية لمدرسة البنات الابتدائية الوحيدة في القاهرة، أوائل هذا القرن، تصرّ على تبرقع التلميذات وهن لم يكدن يبلغن الحادية عشر من العمر[٣٩]. وقد كانت المدارس الأجنبية التبشيرية عموماً من العوامل التي أفضت إلى عداء أيديولوجي للتربية العلمانية التي للدولة، ولو كانت مناهجها قائمة على ما كان متعارف عليه من علوم إنسانية وطبيعية حديثة. وكان من آثار ذلك، ومن جرّاء الضغط التبشيري، أن قامت الكنيسة القبطية ـ وخصوصاً في عهد البابا كيرلس الرابع (١٨٠٦ ـ ١٨٦١) ـ بتأسيس المدارس التحديثية الطابع والموازية تحديث نظم التعليم من قبل الدولة، وذلك بعد أن تنامى عدد الطلبة في المدارس البروتستانية من ٦٠٠ عام ١٨٧٥ إلى ١٢٦٥ عام ١٨٩٥ إلى ٢٩,٠٠٠ عام ١٩٠٤[٤٠] ـ وهي المدارس التي نالت المساعدة المالية من سعيد واسماعيل خصوصاً[٤١] والتي اشتملت عام ١٨٧٨ على ٥٢ بالمئة من مجموع المصريين.

سيتسع لنا مجال آخر في هذا الكتاب للحديث عن الآثار السياسية للتربية المسيحية الطائفية، واستخدامها العلم وسيلة إلى الدين أو إلى السياسة. ولكن علينا التنويه هنا بمؤسسة واحدة هي الكلية السورية الانجيلية (التي أصبحت في ما بعد الجامعة الأميركية في بيروت) التي عملت، على الرغم من أهدافها الدينية في البداية، على نشر فكر علمي عقلاني كان له أكبر الأثر في تنوير الفكر العربي الحديث. نستشهد هنا بأحد أعداء التعليم الأجنبي وهو السيد محمد رشيد رضا، الذي رأى، في خطبة للطلاب المسلمين في الكلية عام ١٩٠٨، أن المؤسسات الامريكية «أحسن من غيرها تعليماً، وأعلى تأديباً، وأشد استقلالاً وأقل تعصّباً على المخالفين في الدين والسياسة، من غيرها من المؤسسات الأجنبية (يمكن على وجه عام

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.
(٣٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦.
(٣٩) سلامة موسى، **مختارات سلامة موسى** (بيروت: منشورات مكتبة المعارف، ١٩٦٣)، ص ١٥٠.
(٤٠) البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص ٣٤ ـ ٣٨، وعبد الكريم، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٣٣، و ٨٣٦.
(٤١) عبد الكريم، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٢٦، و ٨٢٨.

تعميم هذا الكلام على المؤسسات البروتستانية في الشام)[42]. ولكن الأهداف السياسية لهذه المدارس لم تثنِ العثمانيين الأتراك والشاميين، ولا المصريين، عن إرسال أبنائهم إليها، ولم يتحفظ الناس في انتقاد انحطاط المدارس الرسمية وفي التأكيد، ولو بأسى، على التفوق العلمي والتربوي للمدارس الأجنبية. ولم تحرز هذه المدارس أي نجاح يذكر على صعيد تحويل المسلمين عن الإسلام، بل كانت مساهمتها، في الميزان الأخير، مساهمة إيجابية، فعممت العلوم والمعارف الحديثة في إطار كان عملياً علمانياً، لأنه استثني منه، بالنسبة إلى المسلمين، العنصر الديني. أما بالنسبة إلى المسيحيين فلم تكن نتائجه السياسية محمودة لأن المدارس التبشيرية عملت على تسعير النزاعات الطائفية بين المسيحيين، وعلى إذكاء النزعات السياسية الانفصالية، خصوصاً في لبنان، وعلى إثارة العداوة للعلمانية وللدولة العثمانية، مما كان له بعض الأثر في نشوء الانفصالية العربية في الشام[43].

أنتجت هذه المدارس جملة من المعارف التي ارتبطت بموظفي الدولة المدنيين والعسكريين في مصر وفي سائر أرجاء السلطنة العثمانية. وكثرت الكتب التي ألّفها موظفو الدولة ومدرسو المدارس الحكومية، التي تناولت اللغة والأدب والرحلات، والهندسة، والطب، والجغرافيا، والتاريخين الأوروبي والعربي إلى درجة أقل، والقانون الدستوري والإداري والتجاري، والعلوم الطبيعية. وكان أكثر هذه الكتب مطبوعاً في مصر، مع أعداد أقل طبعت في الشام، مع تركز النشاط الطباعي في بيروت وفي دمشق إلى درجة أقل، وكادت هذه المؤلفات أن تقدم في المغرب[44]. من هذه على سبيل المثال مؤلفات نوفل نوفل الطرابلسي (١٨١٢ - ١٨٨٧)، مؤلف **زبدة الصحائف في أصول المعارف** الذي تضمن أبحاثاً في تاريخ العلوم عند الأمم المختلفة، وفي أصول العلوم الفلسفية والطبيعية واللغوية، أو كتب شفيق منصور المصري (١٨٥٦ - ١٨٩٠) الذي ألّف في الرياضيات وفي القانون المدني، وطبّق العلامات الأوروبية على الموسيقى العربية[45]. تفيد هذه المؤلفات وغيرها وجود انتشار ثقافة موسوعية أو شبه موسوعية، لا شك أنها لم تكن شديدة العمق والدقة، لكنها اشتملت على المعارف الحديثة الإنسانية والطبيعية، القائمة على أسس لا دخل للدين فيها، حيث اهتمت بشؤون الرقي والتقدم على أساس من النموذج الأوروبي. وأدّت هذه المعارف مع شبكة

---

(٤٢) محمد رشيد رضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ١١٨، و Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.103-104.

(٤٣) مثلاً: أحد النواب الشاميين إلى مجلس المبعوثان العثماني، في: **ثورة العرب ضد الأتراك: مقدماتها، أسبابها، نتائجها**، بقلم أحد أعضاء الجمعيات السرية العربية [أسعد داغر]؛ تحقيق عصام شبارو (بيروت: دار مصباح الفكر، ١٩٨٧)، ص ١٦٢، وانظر أيضاً مداخلة جورج خضر في: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، ص ٣٥٥.

(٤٤) سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة**.

(٤٥) زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، ج ٢، ص ٢١٠، و ٢٢٠ - ٢٢١.

المثقفين المرتبطين بها - مثقفي الدولة في المصاف الأول - إلى إنشاء مجموعة من الجمعيات العلمية كالجمعية العلمية السورية التي تأسست في بيروت عام ١٨٤٧، واشتملت على مسلمين ومسيحيين مع أغلبية للمسيحيين، وانضوى فيها كثير من الوزراء والأعيان والمثقفين في بيروت واستنبول ودمشق والقاهرة وسائر حواضر الشام. وانصبت اهتمامات الجمعية على أمور تتناول التقدّم والتأخّر، وتربية النساء، والشرائع الطبيعية، وتاريخ التمدن الأوروبي، تلك الأمور التي انعكست في المحاضرات التي نظّمتها. وعكست هذه الاهتمامات تمثلاً للمفاهيم العامة للتطور الأوروبي منذ عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر، وتركيزاً على العلم بصفته سبيل الرقي[٤٦].

لم تكن الجمعيات والكتب السبيل الوحيد لنشر الثقافة العلمانية الجديدة، بل شهد النصف الثاني - وخصوصاً الربع الأخير من القرن التاسع عشر في مصر والشام - نشوء الصحف والمجلات وانتشارها. فكانت الصحف تدعى في الشام «قرظيطة» (من تعريب «غازيت» gazette على الأرجح)، وكثر فيها الكلام على اليابان ونهضة اليابان[٤٧]. ثم قام خريجو الكلية السورية الانجيلية (التي أصبحت في ما بعد الجامعة الأميركية في بيروت) بتأسيس مجلات في مصر، وخصوصاً **المقتطف والهلال**، كان لها الأثر الأكبر والحاسم في نشر هذه الثقافة العلمية والإنسانية العلمانية والعقلانية في مصر وفي سائر أرجاء الوطن العربي، وتعميم أعمال المؤلفين الأوروبيين بالاختصار أو بالترجمة.

وعلينا أخيراً، في معرض الكلام حول سبل انتشار المعارف والعلمانية، الإشارة إلى المدارس التي أقيمت بقصد علماني من البداية. كانت أولى هذه المدارس المدرسة الوطنية التي أنشأها بطرس البستاني خارج بيروت عام ١٨٦٣ بقصد الابتعاد عن الطائفية والحفاظ على اللغة العربية واكتساب العلوم واللغات الأجنبية، مع تأكيد مبدئي الحرية الدينية والجامعة الوطنية العثمانية[٤٨]. تلت هذه المدرسة ليسية غالاتا في استنبول التي أنشأتها الدولة عام ١٨٦٨ بمنهاج علماني لتربية ١٥٠ طالباً مسلماً و١٥٠ من غير المسلمين فجوبهت بمعارضة ضارية من الأوساط الدينية، وأصدر البابا في روما قراراً يمنع المسيحيين من الانتساب إليها، وجاراه في ذلك شيخ الإسلام، كما حثّت روسيا الروم على مقاطعتها، وعارضها اليهود، ولكنها نجحت مع ذلك نجاحاً باهراً[٤٩]. أما في مصر، فقام أحد أعيان الفرنسيين في

---

(٤٦) كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، ص ١٤٣ - ١٤٤.

(٤٧) عنبرة سلام الخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨)، ص ٣٢ - ٣٣.

(٤٨) زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، ج ٢، ص ٣٧ - ٣٨، ونعيم عطية، «معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المائة سنة الأخيرة،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر العربي في مائة سنة: بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقدة في تشرين الثاني ١٩٦٦ في الجامعة الأميركية في بيروت**، تحرير فؤاد صروف ونبيه أمين فارس (بيروت: الجامعة، ١٩٦٧)، ص ٤٨٠.

(٤٩) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.189-191.

الاسكندرية بإنشاء أول مدرسة مجانية غير طائفية في القاهرة عام ١٨٧٣ دون أن تحرز مقام المدرستين الآنفتي الذكر[٥٠]. ويجب ألا نستثني من المؤسسات العلمانية مؤسسة كان لها بالغ الأثر في ما بعد هي الجامعة المصرية، التي افتتحت عام ١٩٠٨ بعد جهود أهلية للاكتتاب المالي قامت بها جمعية ترأسها سعد زغلول وعمل قاسم أمين سكرتيراً لها، جمعت الاكتتابات من أفراد ثم من دوائر حكومية برعاية الخديوي[٥١].

يمكن بذلك القول انه في الأوساط المتعلمة تعليماً علمانياً في كل أرجاء الدولة العثمانية، أصبحت للعلوم والمعارف الحديثة، المنفصلة عن المرجعية الدينية، أولوية على سائر المعارف، وصارت معها النمط السائد من التفكير في الأمور العلمية والأمور العامة. حتى أن الكثير من الدينيين أخذوا على أنفسهم، كما سنرى في كلامنا على الإصلاحية الإسلامية، مهلة تعلمها وإتقانها، أو على الأقل طلب رضاها. ليس غريباً والحال كذلك أن يكون السيد محمد رشيد رضا، وهو نتاج تربية دينية تقليدية بحتة، قد رمى إلى «إدخال بعض المعاني العصرية في شعره» وهو شاب يتتلمذ على الشيخ حسين الجسر ويقرأ **المقتطف** و**العروة الوثقى**. فنظم قصيدة في الجاذبية الأرضية، ودأب على مذاكرة «أدباء النصارى الأحرار»[٥٢]. وصدق ذلك على ذوي التربية الدينية الذين انخرطوا في خدمة الدولة، وسنرى أهم مثال على هؤلاء، الشيخ محمد عبده، في نقاش لاحق. وعلى هذه الصورة، التقى خريجو الكلية الصادقية في تونس (وأبرزهم البشير صفر) مع بعض خريجي جامع الزيتونة ـ وعلى رأسهم سالم بو حاجب ـ «بلحمة التعصب للوزير خير الدين ومناهجه»[٥٣]. فكان خير الدين قد اضطر إلى الاعتماد على الزيتونيين وعمل إزاءهم بسياسة ترغيبية، عندما ظهرت بوضوح حاجة إدارة الدولة إلى موظفين، خصوصاً أن المصادر التقليدية للموظفين في تونس، وهي أسواق النخاسة، كانت قد نضبت بالإلغاء الرسمي للرق فيها عام ١٨٤٦. ولكن العلاقة مع الزيتونية بقيت متوترة على الرغم من نجاح خير الدين في إدخال مواضيع حديثة على منهاجه ـ التاريخ والجغرافيا والحساب ـ وفي تحقيق بعض الإصلاح في إدارته. فكانت أكثرية الارستقراطية العلمية المالكية محجمة عن التعاون معه، على عكس الاحناف من أسر بيرم وابن الخوجة وغيرهما، مما اضطره إلى الاعتماد بشكل متزايد على الزيتونيين ذوي الأصول الريفية أو المدينية المتواضعة ممن اعتمد عليه كلياً، في دراسته ووظيفته[٥٤]. فتجاور في نفوس هؤلاء، وخصوصاً خريجي الزيتونة،

---

(٥٠) عبد الكريم، تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ - ١٨٨٢، ص ٨٦٢ ـ ٨٦٤.

(٥١) زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ج ٢، ص ٣٩٣.

(٥٢) شكيب أرسلان، **السيد رشيد رضا أو إخاء ٤٠ سنة** (دمشق: مطبعة ابن زيدون؛ القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٧)، ص ١١٣ ـ ١١٤، و ١٣٠.

(٥٣) محمد الفاضل بن عاشور، **الحركة الأدبية والفكرية في تونس: محاضرات ألقاها على طلبة قسم الدراسات الأدبية واللغوية، ١٩٥٥** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٦)، ص ٤٥ ـ ٤٧.

(٥٤) Green, *The Tunisian Ulama, 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents*, pp.118, 120, and 122.

عالمان أحدهما علماني والآخر غيبي، تجاورَ سندرس بعض نتائجه في كلامنا على الإصلاحية الإسلامية في تأرجح مرجعيتها.

أما في تركيا، فعلينا أن نذكر بعض المتنورين من العلماء ممّن ألّف في علم النفس ومفهوم القانون الطبيعي الذين ساندوا كلاً من السلطانين سليم الثالث ومحمود في اصلاحاته ثم ساندوا التنظيمات في فترتها الأولى. ولا شك أن أشهر هؤلاء كان محمود جودت باشا (١٨٢٢ - ١٨٩٥) مؤلف تاريخ الدولة العثمانية الشهير، الذي ساهم في إصلاح التربية، وترأس لجنة وضع مجلة **الأحكام العدلية**، وتحول عن الزي العلمي الديني إلى الزي الزمني عندما أصبح وزيراً عام ١٨٦٦(٥٥) - وكان رفاعة رافع الطهطاوي قد سبقه إلى التحوّل عن لبس الجبة والعمامة إلى اللباس الافرنجي في سياق خدمته الدولة وبعد عودته من باريس بمدة(٥٦).

أما في الشام، فقد كان لارتباط كبار العلماء بأُسر الأعيان أثر أكيد في اندثار سلك كبار العلماء، إذ تحولت هذه العائلات عن تدريس أبنائها في المدارس الدينية إلى المدارس العثمانية في دمشق وحلب واستنبول تمهيداً لإلحاقهم بالوظيفة العامة(٥٧).

كانت الدولة إذن، والأوساط العليا من الموظفين المرتبطين بها، راعية الأفكار والتصورات الجديدة التي أزاحت العقلية الدينية عن محوريتها الثقافية وأحلّت محلّها مرجعاً فكرياً جديداً. ابتدأ ذلك في المدارس العسكرية واستمر في المعاهد المخصصة لإنتاج البيروقراطيين، وتجذّر في نمط عمل المؤسسات الحكومية، وانتشر في النظام التعليمي وفي الترجمات والمؤلفات التثقيفية العامة وعبر الجمعيات والجرائد والمجلات. فجاءت كتابات العثمانيين الشباب ومن نحا نحوهم من العرب، مثل علي مبارك وعبد الله النديم وأحمد فارس الشدياق وفرنسيس مراش وأديب اسحق، مليئة بهاجس الرقي والتقدم والتنظيم واكتساب العلوم والمعارف العلمانية، وبنقد الخرافات والعقلية التواكلية والرجعية الاجتماعية والفكرية التي اتسم بها علماء الدين والشريعة. وجاء الشيخ محمد عبده على الشاكلة نفسها في كتاباته في **الأهرام** ثم في **الوقائع المصرية**، وفي تأريخه للثورة العرابية ومقدماتها، داعياً إلى ترشيد الدولة وإقامتها على دعائم مؤسساتية صلبة وعقلانية، وإلى المشاركة السياسية، وإلى الوطنية والإصلاح والإنصاف(٥٨)، بنبرة ومفردات لا دخل للدين ولخطاب الديني فيها بأيّ

---

(٥٥) Richard L. Chambers, «The Ottoman Ulama and the Tanzimat,» in: Keddie, ed., *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, pp.38-43.

(٥٦) زيدان، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ج ٢، ص ٣٢ - ٣٣.

(٥٧) Albert H. Hourani, «Ottoman Reform and the Politics of Notables,» in: William R. Polk and Richard L. Chambers, eds., *The Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, Publications of the Center for Middle Eastern Studies; 1 (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1968), pp.60-64.

(٥٨) انظر: عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ٤٧٧ - ٥٦٠.

شكل من الأشكال. بل كانت كتابة سياسية وطنية تنويرية عامة تستمد مرجعيتها من الأفكار العالمية التي اعتبرت محورية في ذلك الوقت، وهي الأفكار التي تقرن عادة باسم الثورة الفرنسية وتراثها من حث على الاستنارة والعقلانية والمشاركة السياسية والانصاف[٥٩]، مع تخفيف من النبرة الثورية لهذه الأفكار وايداعها بعضاً من التدريجية والحذر إذ اقترنت بالأفكار الانكليزية.

عبّرت هذه الاتجاهات كلها عن بروز فئة جديدة من المثقفين متمايزة عن المثقفين التقليديين الذين ارتبطوا بالمؤسسة الدينية. فقام المثقفون الجدد على أساس مرجعية مؤسسية جديدة هي الدولة التي لم تكن قبل دولة التنظيمات ذات فاعلية ثقافية، ودونما صبغة فكرية، وعلى أساس مرجعية فكرية وسياسية مرتبطة بمشروع دولة التنظيمات واندرجوا في تاريخ عالمي سمته التقدم على أساس العلم وتحويل المجتمع من طور انحطاطه إلى طور من الرقي بتوسل التربية والتنظيم الإداري والعقلاني للحياة العامة على أسس اعتبرها هؤلاء المثقفون الجدد على أنها مجربة في نقطة المرجعية التاريخية التي شكّلها الغرب، صاحب تاريخ القرن التاسع عشر. ومع أن أصول هذه الفئة من المثقفين تفاوتت من أبناء الأعيان المسلمين وخريجي المعاهد التبشيرية من المسيحيين في الشام، إلى المثقفين ذوي الأصول الريفية الذين عبّرت عنهم الثورة العرابية[٦٠]، إلى مزيج من الاثنين سبق أن لحظناه في تونس، إلا أن المحصلة النهائية لم ترتبط بالأصول بقدر ارتباطها بالسياق الفكري والاجتماعي الذي يتصف بكون هؤلاء المثقفين ذراع الدولة في الاختراق الفكري والأخلاقي للمجتمع.

تصدق الاعتبارات عينها على أرجاء المغرب العربي، مع تأخر التطورات فيه وسلوكه مسارات مختلفة عن مسارات الشرق ومتمايزة بعضها عن بعض. فقد كانت التوجهات العلمية المرتكزة إلى مفاهيم الترقي، المعضدة ببوادر تصور ليبرالي للسياسة تستند إلى الأسس العامة نفسها وترتبط بمشروع الدولة نفسه، كما رأيناه في الصفحات السابقة بالنسبة إلى المشرق.

لم تكن لهذه الاتجاهات مواضع هامة في المغرب الأقصى، حيث لم تفرز اصلاحات المؤسسات السلطانية حقلاً ايديولوجياً ومعرفياً جديداً على الرغم من شيء من الأثر الليبرالي

---

(٥٩) رئيف خوري، الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣)، ص ١٢٦، ١٣٢، و١٣٥ - ١٣٦، وانسطوان غطاس كرم، «في الأدب العربي الحديث،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، الفكر العربي في مائة سنة: بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقدة في تشرين الثاني ١٩٦٦ في الجامعة الأميركية في بيروت، ص ١٩٤.

(٦٠) Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, translated from French by Jean Stewart (London: Faber and Faber, 1972), pp.113-118.

الذي تركته صحافة الشاميين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن[٦١] على بعض أوساط التجار والمثقفين في طنجة وفاس الذين أعانوا السلطان عبد الحفيظ في المحاولة الفاشلة لسن دستور في العام ١٩٠٨. أما في تونس والجزائر، فقد عمل الاستعمار الفرنسي على تسريع تحويل ثقافة النخبة إلى مجاري الثقافة العالمية لذلك الوقت تحويلاً تاماً. فوُضِع التعليم الابتدائي في تونس تحت سيطرة السلطة منذ العام ١٨٩٤ بتأسيس المدرسة العصفورية لإعداد كوادر المدرسين، وأعيد تنظيم المدرسة الصادقية تحت الإدارة الفرنسية، كما جعلت من اللغة الفرنسية لغة التدريس الأساسية. وارتبطت تلك النخبة مع الارستقراطية العلمية بالصلات نفسها القائمة على الاستبعاد المتبادل التي قامت بين هذه الأرستقراطية وخير الدين، مع فارق هو انضمام الأحناف إلى المالكيين في مواجهة التنظيمات التربوية الجديدة[٦٢].
واستمرت السلطة الفرنسية في تونس على هذا النحو حتى عام ١٩٠٧، عندما أخذت تعمل على أساس «سياسة الأسر الكبرى»، فحدّت من الإصلاحات التربوية، وقمعت جمعية «تونس الفتاة» التي أسسها «متطورون» évolués حسب عبارة الفرنسيين، متأثرون تأثراً كبيراً بالأسس السياسية والفكرية للحضارة العالمية التي مثلتها لديهم فرنسا، مما دعاهم إلى تقديم مطالب اعتُبرت «غير معقولة»[٦٣] عندما طالبوا الليبراليين الفرنسيين بتطبيق المبادىء الليبرالية في بلادهم تونس على نحو كامل كما هي مطبقة في فرنسا على جميع المواطنين دون استثناء أو امتياز. ولم يكن قيام جمعية تونس الفتاة ممكناً لولا التحالف الذي قام بين الليبراليين من الإداريين الفرنسيين في تونس، والإصلاحيين التوانسة (ومن بينهم بعض العلماء)، وهو التحالف الذي أنجب جريدة الحاضرة، والجمعية الخلدونية التي أنشئت عام ١٨٩٦ بدعم أو حتى بمبادرة من السلطات الفرنسية. وعلى الرغم من إشراك عدد من العلماء المعادين لفرنسا في هذه الجهود التنويرية، وتناول المحاضرة الافتتاحية في الجمعية الخلدونية التي ألقاها سالم بو حاجب بموضوع العلم، وكونه سبباً للعزة، بل لاستخلاف الله الأمم في الدنيا[٦٤]، إلا أن غالبية العلماء اعتبرت الأمر من وجهة نظر مؤسساتية ضيقة غلّبت مصالح الزيتونة على المصلحة التنويرية العامة وأغلقت أعينها وآذانها بدعوى الدفاع عن الإسلام. وعلى كل فما ان قرّرت السلطات الفرنسية محاولة اكتساب العلماء والأسر التونسية الكبرى بعد ١٩٠٧ ومنع جمعية تونس الفتاة عام ١٩١٢، حتى قابل العلماء المعروف ببشاشة واستعداد بالغ للتعاون

---

(٦١) Laroui, *The History of the Maghreb: An Interpretative Essay*, pp.362-363, and محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب،» ورقة قدّمت إلى: **الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٩٦ ـ ٢٠٢.

(٦٢) Green, *The Tunisian Ulama, 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents*, pp.139-142, 171, and 173.

(٦٣) Laroui, Ibid., pp.346-347, and Green, Ibid., pp.199-201.

(٦٤) محمد الفضل بن عاشور، «ذكرى ابن خلدون في تونس،» **الفكر**، العدد ٦ (١٩٦١)، ص ٥١٦ ـ ٥١٧.

تحت لواء الولاء للباي(٦٥). ليس غريباً، والحال كذلك، ألا يكون للوطنيين التونسيين على العموم عطف خاص تجاه المؤسسة الدينية.

وشهدت الجزائر تطوراً ليس بعيد الشبه عن هذا، ولو كانت وطأة الاستعمار أشد، وبنية المؤسسات الدينية والسياسية المحلية الجزائرية هشّة غير قادرة على المقاومة الفعلية. بل جرى فصل الجزائريين إلى أغلبية مهمشة خارجة عن المشروع الاختراقي للدولة، قابعة في خصوصية مفروضة عليها من السلطة الاستعمارية، ومجموعة من «المتطورين» ذوي الأفكار التقدمية والليبرالية ـ ولاحقاً الوطنية ـ الذين أنتحوا نحو تونس الفتاة بتأسيس جمعية الشبان الجزائريين على الأسس الفكرية والسياسية نفسها التي شهدناها في تونس(٦٦).

كان المتطورون في تونس والجزائر إذن مثقفين شبيهين في بضاعتهم الفكرية، على وجه عام، بالمثقفين الحديثين في سائر أنحاء الوطن العربي. ولكن الفروق بينهم كانت كبيرة. فبينما كان المثقف الحديث في مصر واستنبول مثقف دولة يروم إدخال هذه الدولة في إطار الحداثة الكونية، كان مثقف فرنسا فاعلا في وضع رمت فيه السياسات التعليمية الاستعمارية الى الفصل بينه وبين مجتمع أوسع رماه الاستعمار في خصوصية مفترضة، أو فرض عليه عزوفاً عن الدخول في حركة الحداثة الكونية ـ عدا الولوج من باب شديد التعيين هو التبعية الاقتصادية والاستراتيجية ـ ومنع عن مستوياته الاجتماعية العليا الفاعلية السياسية والثقافية، مّما أدى إلى نكوص ثقافي بالمعنى الحرفي لمحاولة رجوع إلى الماضي(٦٧). فكانت كونية مثقف فرنسا في تونس والجزائر، مع أنها جاءت في عملية مثاقفة وتثقيف بالغة السرعة والشمول، تنم في بدايتها عن انضواء شديد التعيين، ما لبث أن تبدد وبسرعة، وأفضى إلى انشطار المثقف الكولونيالي إلى حزبين متشابهي الثقافة والقيم السياسية الليبرالية (ولاحقاً الاشتراكية): مثقف المستعمر، والمثقف الوطني العلماني، الذي مهّد بقيمه الثقافية والسياسية، وبنضاله السياسي، للحركة الوطنية الاستقلالية. فقد كان المثقف الوطني مشبعاً بقيم ليبرالية وطنية، وبقيم الثورة الفرنسية تحديداً، داعياً إلى تعميم التعليم الحديث، ولو تردّد بين العداء السافر لفرنسا والمعارضة غير المباشرة لسياساتها(٦٨).

وليس بالغريب أن تنتج عن هذا الوضع صورة للمثقف المحلي، يبدو فيها الطليعي وكأنه يشكل نتوءاً في المجتمع. فإن أشباه المثقفين فيه من متعلمين، إضافة إلى المثقفين الدينيين التقليديين، كانوا يجنحون إلى فصل الثقافة عن السياسة، واتباع سياسة تصالحية مع

---

(٦٥) Green. Ibid., pp.165-168, 201, 221-222, and 224.

(٦٦) Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d'histoire religieuse et sociale* (Paris; La Haye: Mouton, 1967), pp.47, and 51-52.

(٦٧) قارن: Laroui, *The History of the Maghreb: An Interpretative Essay*, p.325.

(٦٨) مثلاً، في الجزائر: أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية في الجزائر (القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٧)، ج ٢، الفصل ٢، ص ١٤٩ ـ ١٥٤، و ١٧٤ ـ ١٩٠.

الاستعمار، كما نرى في جمعية العلماء المسلمين في الجزائر[٦٩]، على أساس يجعل من المجتمع الوطني مجتمعاً منقطعاً ثقافياً عن الاستعمار، ومستتبعاً منه سياسياً ـ ذلك هو فحوى التفرقة التي وضعها الشيخ عبد الحميد بن باديس بين الجنسية القومية والجنسية السياسية[٧٠]. هذا من جهة.

أما من جهة ثانية، فقد تميّز المثقف الحديث في ظل الدولة الاستعمارية في طورها الأول ـ التي أرادتها جمعية العلماء مثلاً أن تستتبع، لا أن تخترق ـ بمعارف لغوية وغيرها حجبت عمداً عن بقية المجتمع، بينما قامت الدولة التنظيمية بتعميم الثقافة الحديثة بدرجات متفاوتة، أهمها في تركيا، وأقلّها في مصر في عهد كرومر. ولكن في دولة التنظيمات كما في دولة الاستعمار، نجم عن الثقافة الحديثة تمايز أكيد بين أقلية مثقفة ثقافة كانت على العموم جيدة، وبين سواد يراوح بين الأميّة المستتبعة للثقافة الغيبية، والتعليم الديني التقليدي. وتقاطع هذا التمايز مع تمايز طبقي أكيد في أراضي السلطنة العثمانية ومن ضمنها مصر، انفصلت فيه شرائح من الطبقات العليا، وتحديداً تلك المرتبطة بالدولة، عن بقية المجتمع بفواصل فكرية وثقافية من جهة، وبنمط الحياة الذي وسمه مناهضوه بالتفرنج، والذي عبّر عنه الزّي مع إمارات أخرى من جهة ثانية. وهو الشأن الذي كان له أن يصبح، كما سنرى أدناه، شيئاً من التعلق بالفصل بين الثقافتين الدينية والعلمانية. فلم تكن الثقافة السياسية لمثقف الدولة الحديثة، التي استندت إلى مبادىء كانت فرنسية في المقام الأول، تقوم على أفكار التطور والمعرفة الوضعية مع شيء من مفهوم المشاركة السياسية. ولم تكن هذه الأفكار عامة على كل مجالات المجتمع، بل كان تحوّل الرعيّة إلى شعب متأثر بالصحافة ونظم التربية الجديدة منحصراً في الفترة التي نراجعها بنخبة دولانية ـ مع بعض المثقفين من أوساط خاصة ـ اتخذت من الحداثة الكونية، ومحاولة جلب هذه الحداثة إلى مجتمعاتها، رسالة عامة.

كانت الأطر المدنية لالتئام أحاد المثقفين الحديثين والسياسيين والموظفين بالغة الضعف في أواخر القرن التاسع عشر، فقد كانت مجتمعات الدولة العثمانية ما زالت في طور الخروج العسير والمتعثر من إطار دولة الاستتباع إلى دولة الأفراد التي تشكل أساس كل مجتمع حر قادر على الديمقراطية. فلم يكن من الطبيعي بعد أن يلتئم الناس من خلفيات اجتماعية وطائفية مختلفة، ومن مراتب مهنية متفاوتة، في إطار مؤسسات خاصة يكون الانتماء إليها طوعياً بدل كونه من نتائج الولادة في إطار ما. فشكلت المحافل الماسونية في ذلك الوقت هذا الإطار وقدّمت رباطاً «أمتن من رباط العصبية لأنه قائم على ارتباط أفراد مختلفي الجنس واللسان والمذاهب بوحدة القصد وصدق المودة والإخلاص»[٧١]. وعلينا من أجل النظرة العقلانية إلى تاريخنا وتاريخ الأمم الأخرى أن ننظر إلى هذه الحركة بأعين المحقق وليس بأعين المذعور أو النائع للمواقف

---

(٦٩) Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d'histoire religieuse et sociale*, chap.8.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٩٧.

(٧١) شاهين مكاريوس، الآداب الماسونية (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٩٥)، ص ١٣٨.

الهستيرية التآمرية للتاريخ الواسعة الانتشار في الوطن العربي، والذاهبة إلى الربط بين الماسونية ومؤامرة يهودية عالمية مزعومة ـ وهو الربط الذي يلقى أصوله، على ما يبدو، في السجالات اليسوعية ضد الماسونيين(٧٢).

علينا البدء، كما ابتدأ محمد رشيد رضا في فتوى للعام ١٩١١ قبل أن يساهم تحوّل تحالفاته السياسية في القضاء على ما كان له من العقلانية بأثر الشيخ محمد عبده(٧٣)، بالنظر للحركة الماسونية على أنها قامت في أوروبا لمعارضة السلطات الاستبدادية، ولجعل السلطة للشعب، وأن قيامها في سوريا ومصر كان لمقاصد أدبية واجتماعية ذات مآل سياسي، فهي تجمع أهل النفوذ على اختلاف منابتهم، وتكثر من سوادهم، وتقوي عصبيتهم وتضعف روابطهم الدينية، وتعدّهم لإزالة السلطات الدينية والشخصية، ولاستبدال الشرع بالقانون(٧٤). وينطبق هذا على الماسونية العثمانية والمصرية والأوروبية على حد سواء، فقد كانت في أوروبا من نتائج مذهب الدين الطبيعي، يؤمن أفرادها بالله بمفهومه دون شخصه، ويعادون المؤسسة الدينية، ويقيمون المجتمع على أسس من التنظيم العلماني وشيء من النظر العقلي والتوجّه النفعي في أمور المجتمع. وكانت الماسونية في أوروبا القرن الثامن عشر (حيث أثّرت في الثورة الفرنسية أثراً أكيداً) الحيّز الذي اجتمع فيه أفراد من منابت ارستقراطية وبرجوازية وكنسية في التئام يعادي انفصال المجتمع إلى مراتب، كما كان في فترة العهد الفرنسي البائد. فانتظم في عدادها فولتير والملك فردريك الثاني ومونتسكيو Montesquieu وغوته Goethe وهردر Herder ولافاييت Lafayette وفرانكلين Franklin وكوندورسيه Condorcet، وغيرهم. وكانت المحافل الماسونية قيّمة على أفكار الاستنارة كالعقل والرقي والمشاركة السياسية ونبذ السلطة الدينية، واستصفت عموماً التوجهات التي اقترنت بالثورة الفرنسية وبالنفعية التجريبية في بريطانيا(٧٥).

وتماماً كما قامت الحركة الماسونية خارج إطار الدولة في أوروبا القرن الثامن عشر لتعلن ولادة الفرد العاقل المتحرر من سيطرة السلطة الدينية والاستبداد السياسي، قامت في الشرق بالبرنامج نفسه لإقامة مجتمع خارج إطار استتباعات الملل وغيرها من الوحدات الاجتماعية المغلقة. فاقترنت الحركة الماسونية في الدولة العثمانية عموماً بالأفكار التقدمية والراديكالية(٧٦).

---

(٧٢) محمد رشيد رضا، فتاوي، رقم (٧٤٥)، وشاهين مكاريوس، **فضائل الماسونية** (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٨٩٩)، ص ١٢١. بالنسبة إلى الأصول المسيحية للسجال ضد الماسونية، انظر: لويس شيخو (الأب)، **السر المصون في شيعة الفرمسون**، ٦ كراريس (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٠ ـ ١٩١١).

(٧٣) رضا، المصدر نفسه، رقم (٣٦٥). وقارن الفتوى رقم (٧٤٥) للعام ١٩٢٨.

(٧٤) المصدر نفسه، رقم (٤٣١) للعام ١٩١٢. وأفتى رضا بتحليل تلقّب المسلم بلقب «فارس الهيكل» في جمعية غير دينية (والمقصود هنا: ماسونية) إذا لم يترتب على ذلك مفسدة (فتوى رقم (٣٨٤) للعام ١٩١١).

(٧٥) Georges Gusdorf, *Les Principes de la pensée au siècle des lumières*, les sciences humaines et la pensée occidentale; 4 (Paris: Payot, 1971), pp.402-411.

(٧٦) Paul Dumont, «La Franco-maçonnerie ottomane et les «idées françaises» à l'époque des tanzimat,» dans: «Les Arabes, les Turks et la révolution française,» *Revue du monde musulman et de la Méditerrannée*, nos.52-53 (1989), pp.150-159.

وشاركت في الحزب الحر في مصر، بعبارة السيد جمال الدين «الأفغاني»، فساهمت في العمل على الإطاحة باسماعيل[77]، وانتمى إليها السيد جمال الدين ومحمد عبده وسعد زغلول ومحمد فريد وحسن يوسف (صاحب المؤيد) ومصطفى كامل، كما كان من أعضائها من الأتراك البارزين مدحت باشا صاحب الدستور العثماني ونامق كمال رائد العثمانيين الشباب، وجملة من أعيان دمشق وبيروت وموظفيها، إضافة إلى جملة من أرباب الدولة: مثل لورد كيتشنر وبطرس غالي وراشد باشا والي دمشق الذي افتتح أول محفل ماسوني بيروتي في عهده في العام ١٨٦٦، إضافة إلى الخديوي توفيق الذي انتمى إلى الحركة عام ١٨٨١ وانتخب رئيساً أعلى لها عام ١٨٨٧[78] حتى عام ١٨٩١ عند انتخاب ابن أحد كبار الموظفين لهذا المنصب. وعلى الرغم من إشراف العائلة الخديوية عليها في مصر، واختتام اجتماعاتها الشامية بالدعاء للسلطان الذي وجدت صورته في قاعة الاجتماع - الاختتام الذي لم يحم المحافل الشامية من الإغلاق عام ١٨٩١[79] - فقد كان شعار الحركة الماسونية هو شعار الثورة الفرنسية، الحرية والإخاء والمساواة. ولكن قلة قليلة فقط من ماسونيي الشرق كانوا ثوريين بالمعنى الفرنسي، بل أعطاها الماسونيون ذوو الاتجاه الإنكليزي معنى عاماً لا ثورية فيه. فالحرية، وهي «لفظ لم نسمع به مستعملاً في معناه المتعارف الآن إلّا منذ وجود الهيئة الماسونية في مصر وظهور الجرائد والصحف العلمية»، فقد كان ذا معنى فقهي مشترط في المعاملات الشرعية دون المعنى السياسي، «ملكة في النفس تمكن تأدية المقاصد الشريفة دون الخوف من النقد»[80].

كان انقسام المحافل الماسونية إلى الطريقة الفرنسية (في تركيا والشام ومصر) والتابعية الانكليزية (في مصر) يؤدي تمايزاً في داخل النخب الثقافية والإدارية الجديدة، فاشتملت المحافل ذات التابعية البريطانية عموماً على تجار القطن والعناصر الموالية لبريطانيا، وانتهى احدها إلى أن يصبح نادي الجزيرة الشهير في القاهرة، ولو لم تخلُ من المثقفين، خصوصاً خريجي الكلية السورية الإنجيلية ذوي الثقافة العلمية والتوجه الوضعي والنفعي، كآل صرّوف وجرجي زيدان وغيرهم - ولو تميزت الماسونية، على الطريقة الفرنسية، بعداوتها للاستعمار (البريطاني) وشدة كراهيتها للمبشرين[81]. ولكن الطابع الذي جمع بين الاثنين هو

---

(٧٧) علي شلش (محقق)، جمال الدين الأفغاني، سلسلة الأعمال المجهولة (لندن: رياض الريس للنشر، ١٩٨١)، ص ٢٤٨.

(٧٨) انظر: Karim Wissa, «Freemasonry in Egypt, 1798-1921: A Study in Cultural and Political Encounters,» *British Society of Middle East Studies* (Bulletin), vol.16, no.2 (1989), pp.143-146, and

مكاريوس: فضائل الماسونية، ص ٣٤، ١١٩، ١٢١، ١٢٤، و١٩٢، وآداب الماسونية، ص ١٩٥، و١٩٧؛ العظمة، مرآة الشام: تاريخ دمشق وأهلها، ص ١٨٣، وسركيس، معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، ص ٤١٣ - ٤١٤.

(٧٩) مكاريوس، فضائل الماسونية، ص ٦٢.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(٨١) Wissa, «Freemasonry in Egypt,1798-1921: A Study in Cultural and Political Encounters,» pp.152-153.

استقبال وتمثل الثقافة البرجوازية الكونية، وعلى رأس هذه نظرتها إلى الدين. فكانت اجتماعات المحافل الماسونية كلها، بل الأدبيات الماسونية كلها أيضاً، تفتتح على صورة تفيد مفاهيم الدين الطبيعي الأوروبية للقرن الثامن عشر، فقد افتتحت كلها باسم «مهندس الكون الأعظم»، أي أضفت على الألوهة صفة طبيعية لا تتصل بالعقائد وبأصحاب العقائد من رجال دين، فيمكن تأويل العبارة على طريقة نيوتن التي تكلمنا عنها في الفصل السابق، أو تأويلاً إلهياً على طريقة فولتير. ولذا فكان ممكناً أن تتطلب الحركة الماسونية من أعضائها الإيمان بالله، وساوت بين الديانات بوصفها فاعليات أخلاقية في المصاف الأول ينبع عنها العمران السوي، مع تشديدها على حرية الضمير والاحترام المتبادل بين أهالي الديانات المختلفة[٨٢]. ولئن أدّى تنامي أثر الوضعية في محفل الشرق الكبير (أي في الطريقة الفرنسية) إلى إسقاط القول بوجود الله وخلود الروح، وبجعل الألوهية مبدأ إلهياً بحتاً، إلاّ أن أثر ذلك في محافل الطريقة الفرنسية في الشرق كان ضئيلاً. فلم يكن أثره في المحفل البيروتي مثلاً إلاّ إلغاء مطلب الإيمان بالله، دون فرض هذا المبدأ على الأعضاء[٨٣]. بذلك كانت المحافل الماسونية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر مستودعاً للثقافة البرجوازية بدنيويتها وهامشية الديانة فيها، خصوصاً أنها كانت تجابه المعارضة الضارية من المؤسسة الدينية الأوروبية، ودون أن يكون الدينيون من العرب والأتراك على وعي بها[٨٤]، بل كانت ردّة فعل المسلمين لانتشار الماسونية بطيئة ومشتتة، وكانت الكنائس الغربية هي السبّاقة إلى محاربتها، وتلتها الكنائس الشرقية. وكانت بذلك منبتاً لتنوير العقول ومحاربة التعصب «آفة العمران»[٨٥]، والحيِّز الذي تمّت فيه الممارسة المبكرة لاعتبار الدين والانتماء العقائدي والطائفي قضية شخصية بحتة لا صلة لها بالحياة العامة، باعتبار الديانة ورعاً أخلاقياً وإيماناً بانتظام الأمور انتظاماً علمياً، دون أن تترتب على هذا الإيمان عقائد غيبية معينة وملزمة للماسونيين.

نشهد في هذا الوضع أمراً آخر مماثلاً للظواهر الأوروبية المشابهة وهو بروز الروحانية، أي الإيمان بغيب غير متشخص دينياً ومؤسسياً، يجعل مما أفرزته العادات الاجتماعية من سليقة اعتقادية بالخوافي نوعاً من التدين الشخصي العلماني. لا ندري إذا كانت الروحانية ارتبطت بالماسونية، إذ كانت لها آثار أكيدة في الماسونية الأوروبية في العهد الرومانسي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر[٨٦]. ولكن الأكيد أن دار المقتطف أصدرت عام ١٨٩٦ ترجمة عربية لكتاب أحد أهم روحانيي القرن الثامن عشر - عمانوئيل سويدنبورغ Swedenborg تحت عنوان **السماء وجهنم والحالة الوسطى أو عالم الروح**[٨٧]، وإن

---

(٨٢) مكاريوس، **آداب الماسونية**، ص ٦ - ١١، ٢٠ - ٢١، و ٢٣.

(٨٣) مكاريوس، **فضائل الماسونية**، ص ١٢٥ - ١٢٦.

(٨٤) شيخو، **السر المصون في شيعة الفرمسون**، الكراس الرابع، ص ١٢ - ٢٤، و ٢٦ - ٣٢، ورضا، **فتاوي**، رقم (٣٦٥).

(٨٥) مكاريوس، **آداب الماسونية**، ص ٥٣ - ٥٤.

(٨٦) Gusdorf, *Les Principes de la pensée au siècle des lumières*, pp.412-414.

(٨٧) سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة**، ص ١٠٣٦.

كتب استحضار الأرواح باللغة العربية بدأت بالظهور في أواخر القرن التاسع عشر[88]، في فترة نمت فيها هذه الحركة في أوروبا، مما دعا الفاتيكان إلى التنديد بها عام ١٨٩٨، ومنع المؤمنين من ممارستها وحضور اجتماعاتها.

ليس هناك ما يدعو إلى الافتراض أن المثقف المستنير بتراث البرجوازية الأوروبية والمنخرط في الحداثة الكونية في معنى هذا التراث كان كامل المثاقفة البرجوازية، ولا أن هذا المثقف كان يمثّل كل مثقفي العصر. إن جل ما نطمح إلى تبيانه هو بروز المثقف الجديد الذي استبعد الفكر والخطاب الدينيين عن مجال الحياة العامة، دون أن يكون هذا الاستبعاد قائماً بفعل النية في استبعاد الدين أو صادراً عن موقف عدائي من الدين أو عن الإلحاد، بل قام هذا الاستبعاد على كونية فرضت نفسها على الماضي القريب لمجتمعاتنا تحولت فيها الجهة المحتكرة للثقافة والمعرفة من المؤسسة الدينية إلى مؤسسة علمانية هي الدولة وأجهزتها الثقافية وتمطها التنظيمي، على الرغم من ابتعاد هذه المؤسسة وهذا النمط عن الكمال واعتبارها بمثابة النموذج ـ المرجع للمثاقفة. ولعل التضاد والتنافر بين المثقف الحديث والمثقف الديني القديم يبرزان بأكثر أشكالهما وضوحاً إذا اعتبرنا أنه في حين كان المثقفون الجدد من صحفيين وموظفين وضباط يشاركون في الثورة العرابية، كانت مساهمة علماء الدين مقتصرة على قراءة صحيح البخاري في الجامع الأزهر وفي مسجد الحسين، آملين أن يكون لتمتمتهم أثر سحري يساعد عرابي وجيشه، بينما انتصر الشيخ الابياري (وكان إمام الخديوي) لعرابي، ثم عاد إلى حثّ الناس على طاعة الخديوي عندما رجع الأخير[89]. ولذلك يمكننا أن نفهم أن عداء الأزهر للعالم الحديث وصل إلى درجة رمي المجاورين الشرطة بالحجارة عندما حاولت دخول الجامع للتأكد من تنفيذ الاحتياطات الصحية التي اقتضاها الطاعون عام ١٨٩٦[90]. كما يمكننا التعاطف مع محمد عبده عندما كتب عن نفسه:

«إن كان لي حظ من العلم الصحيح . . . فإنني لم أحصّله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريد له من النظافة»[91]. ليس ذلك عائداً إلى ما رآه علّال الفاسي بحق على أنه اعتماد الأزهر على الطلبة الريفيين المتخلفين عن أهل المدن[92]، فليست المؤسسات محكومة بأصول أفرادها، اذ هي تعمل على صهرهم ضمن الأطر الخاصة بها وباستمراريتها. ولا يمكن فهم ذلك إلا في إطار احتجاب عن الواقع يطرأ على كل مؤسسة قوية ممتدة التاريخ عندما تشكو من الهوان والهامشية على نحو مفاجىء ليست لديها أطر تقبله أو تفسره، ولا تملك المقدرة على مقاومته إلا بالنكوص والتراجع إلى مواقع دفاعية بدائية. ولكن على هذا، اضطر الأزهر إلى تقبُّل إصلاحات اقتصرت لفترة طويلة على

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١١٣٨، ١٢٩٤، ١٣٣٠، ١٦٣٩، وغيرها.

(٨٩) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.

(٩٠) **الأزهر: تاريخه وتطوره** (القاهرة: الاتحاد الاشتراكي العربي، ١٩٦٤)، ص ٢٤٧.

(٩١) عبده، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧٩.

(٩٢) علّال الفاسي، **النقد الذاتي**، ط ٢ (تطوان: دار الفكر المغربي، [د.ت.])، ص ١٦.

إصلاحات إدارية وتنظيمية تنتمي في مآلها التاريخي انتماء أكثر أصالة إلى الإصلاحات التي قد تفرضها سلطة سلطنة صرف (محمد علي، سلاطين المغرب الأقصى) أكثر من انتمائها إلى أفكار الدولة التنظيماتية. فهدفت اللائحة التنظيمية الأولى للشيخ العروسي الذي عيّنه الخديوي اسماعيل شيخاً للأزهر عام ١٨٦٥ إلى محاربة انعدام الكفاية العلمية وغياب الانضباط وفساد الأخلاق واختلال النظام والإدارة والمالية وقذارة المبنى واختلاط المجاورين بالمُرْدِ الحسان واستعمال المزامير بعد قراءة القرآن، واقترحت جملة إصلاحات نفذت في عهد خليفته كان منها امتحان الطلبة في مواد معينة ولأول مرة في تاريخ الأزهر[٩٣]. ولئن اقترح العروسي إدخال بعض العلوم اللغوية أو الحكمية الحديثة[٩٤] ـ وكان هذا الأمر إضافة إلى الإصلاح الجذري لمناهج تدريس العلوم الإسلامية في برنامج محمد عبده[٩٥] ـ قد تأخر تأخراً شديداً مما جعل من الإصلاحات الأزهرية شأناً لا يمتّ بأدنى الصلات إلى عملية إنتاج الثقافة البرجوازية، بل بقي معقلاً لإنتاج الثقافة المميزة لفئة قاطنة مواقع هامشية من الدول وثقافتها الجديدة ومن مسار التاريخ العالمي، ولو بقيت لهذه الفئة موقع من التدين الشعبي لبسطاء الناس، هذا التدين الذي رأى في المعممين طاقة كارزماتية اعتمد عليهم في علاقته السحرية بالصعوبات التي تعترض الحياة، إذ وفروا له الحجب والرقي واستخدموا النصوص القرآنية استخداماً سحرياً[٩٦]. ولم يكن عامة المعممين والريفيين هم الوحيدون الذين مارسوا هذه الفاعلية السحرية، بل مارسها أحد كبار الإصلاحيين السيد محمد رشيد رضا الذي آمن بالشفاء بالرقي وكرامات الأولياء، وعالج المرضى بالرقي واعتقد أنه كانت له كرامات، ولو أنه هاجم الوحي الشيطاني والدجالين الذي يغشّون البسطاء بهذه الأمور[٩٧]. ولكن تأثير هذه المؤسسة رفع إلى مصاف أكثر تميزاً عندما أصبحت المؤسسة الأزهرية ساعداً للخديوي في صراعه مع القوى الوطنية من جهة، والإدارة البريطانية من جهة أخرى، وعندما بقي في تحالف مع الأسرة العلوية في مصر حتى نهايتها. وقد كان هذا الوضع الجديد الذي أعطي للأزهر هو ما شدّ من عوده وجعل منه سلطة تتجاوز بكثير موقعها الاجتماعي والسياسي والثقافي، وكان تحالفه مع الخديوي هو ما جعله وإلى حد كبير بمنأى عن الإصلاحات التي استطلعها ودفع باتجاهها محمد عبده ـ إضافة إلى عداوة سياسية وسوء ظن متبادل بين الشيخ الإمام

---

(٩٣) عبد الكريم، **تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ ـ ١٨٨٢**، ج ٢، ص ٧٩٦ ـ ٧٩٨، ٨١١، و ٨١٥ ـ ٨١٦، ج ٣، ص ١٥٨ ـ ١٧٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧٥.

(٩٥) محمد رشيد رضا، **تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده**، ٣ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥٠)، ج ١، ص ٤٤٠.

(٩٦) حول استخدامات القرآن في الحياة اليومية (ومنها التعاويذ والرقى) المعلومة للجميع ولو كانت بداهتها بالنسبة إلينا قد تحجب واقعها وأهميتها، انظر:

Jean Jomier, «La Place du Coran dans la vie quotidienne en Egypte,» *Institut des Belles lettres arabes*, no.15 (1952), pp.131-165.

(٩٧) أرسلان، **السيد رشيد رضا أو إخاء ٤٠ سنة**، ص ٦٣ ـ ٦٧، و ٧٦ ـ ٨٧.

والخديوي، وتأييد كرومر المعروف للمفتي[٩٨].

ولم يختلف الأمر اختلافاً كبيراً في تونس، ولو كانت المؤسسة الزيتونية قد سبقت الأزهريين إلى إدخال الرياضيات إلى برنامجها التعليمي. ولكن الإصلاحات فيها كانت محدودة جداً على الرغم من ضغط حركة تونس الفتاة والطلبة والإصلاحيين من العلماء. وكان العداء لمحمد عبده في هذه المؤسسة شأناً أساسياً فسّر البرودة التي قوبل بها عندما زار تونس عام ١٩٠٣، واضطهاد داعيته الشيخ عبد العزيز بن عاشور، وكان النصر في النهاية للجامدين من الزيتونيين[٩٩].

كان الدينيون المتقوقعون ـ في استنبول، وفي القاهرة، وفي تونس ـ مؤثرين، بسبب قدراتهم السحرية، وقيامهم باسم الاستمرارية. وكان المثقفون الحديثون مؤثرين، بسبب ارتباطهم بالدولة وبحركة التاريخ. ولئن زاد عدد الدينيين على غيرهم ـ كان عدد طلبة الأزهر عام ١٨٧٢ مثلاً ٩٤٤١ بينما لم يتجاوز عدد طلبة الألسن في العام نفسه الثلاثين[١٠٠] ـ إلا أن عامة المتعلمين تراوحت بين مواقع الاثنين أو مزجت بينهما وغرفت مما لدى الاثنين.

هذا، وكانت الدولة قد أطلقت طاقات ثقافية وسياسية، في الحركة الدستورية العثمانية، وفي مصر، وفي تونس الفتاة ـ ثم ارتأت لجم هذه الإمكانات بالاعتماد على الرجعية الدينية. وعلى ذلك، فقد كان تمشيخ الدولة في مصر، واعتماد الاستعمار الفرنسي على الدينيين في تونس وغيرها، ظاهرة مكملة لاعتماد السلطان عبد الحميد على الرجعية الدينية في تركيا والشام. فعندما علّق عبد الحميد الدستور، اعتمد ثقافياً وايديولوجياً على المؤسسة الدينية الجديدة والمتجددة، واستمر في تنفيذ التنظيمات الإدارية والتربوية ـ بل كانت سياسته التربوية التحديثية بالغة النشاط ـ بروحية سلطانية تقليدية.

من هذا الباب عمل عبد الحميد على حل كل الجمعيات الفكرية وغيرها، وعلى عدم السماح إلا بالجمعيات الخيرية التي كانت طائفية[١٠١] ـ أي أنه حاول أن يحدّ من نمو التيار المدني وحبّذ التيار الاستباعي القديم، وضغط ضغطاً شديداً باتجاه الرقابة على الصحافة وعلى المطبوعات بصورة عامة، وتثبيت نظام محكم للتجسس على الرعية والأمور الأخرى التي تقرن باسمه والتي وصفها أحد العثمانيين المؤيدين له على أنها أهون الشرور: «وكم من أمر تلجأ إليه

---

(٩٨) رضا، تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده، ج ١، ص ٥٠٠ ـ ٥٠٢، ٥٥٨، ٥٧١ ـ ٥٧٥، و ٦٣٠ ـ ٦٣٥.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٨٧٤، و

Green, *The Tunisian Ulama, 1873-1915 : Social Stucture and Response to Ideological Currents*, pp.178-190, and 214-218.

(١٠٠) عبد الكريم، تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ ـ ١٨٨٢، ج ٢، ص ٥٤٩، و ٨١٩، و Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p.142.

(١٠١) سليمان البستاني، عبرة وذكرى: أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده (القاهرة: مطبعة الأخبار، ١٩٠٨)، ص ٥٥ ـ ٥٧.

الحكومات مكرهة لئلا تضطر إلى قبول ما هو أعظم منه»[102] - في إشارة دون شك إلى تصاعد الضغوطات الأوروبية على السلطنة، ورعاية الأوروبيين الحركات الانفصالية داخل أراضي الدولة، كالنشاط المتزايد في الأوساط الأرمنية وغيرها، وتأسيس إدارة الدَّيْن العام العثماني عام ١٨٨٢.

ويبدو أن الخوف على الدولة من مزيد التفتت هو الذي أدى إلى الخلاف الأساسي بين عبد الحميد ومدحت باشا حول بنود الدستور العثماني. فكان الأول يروم تقوية المركز بصورة مباشرة، بينما ارتأى مدحت باشا الديمقراطية واللامركزية سبيلاً لصهر قوميات الدولة العثمانية ومللها[103]. واعتمد عبد الحميد على عناصر في الدولة اعتبرها محافظة اجتماعياً وسياسياً، وخصوصاً العرب والألبانيين، بدلاً من الأتراك الاستنبوليين الذين يبدو أنه اعتبرهم قد فسدوا، فألّف الحرس السلطاني من العرب، وزاد من نسب العرب في الكليات الحربية، كما أسس مدرسة خاصة ملحقة بالقصر لتعليم أبناء مشايخ العشائر العرب والأكراد. وقيل انه أراد جعل اللغة العربية لغة رسمية في الدولة إلى جانب التركية[104]. ولكن لما كان عبد الحميد نتاج عصره، لم يرَ في الرجعية الدينية العنصر الوحيد الفاعل في تقوية المركز، بل ركّز على التربية كما رأينا. ويشير إحصاء للكتب المنشورة في عهده إلى تركيز أكيد على الكتب العلمية[105]. وأمعن السلطان في إعداد الشروط الفكرية الضمنية التي أفضت في النهاية إلى إعادة الارتباط مع الأفكار البرجوازية للعهود التنظيماتية التي سبقته، وهو ارتباط أمنته جمعية الأتراك الشباب وتوجته الثورة الكمالية.

استندت الرجعية الحميدية فكرياً وثقافياً إلى عنصرين، فقهي وصوفي. تولى الشق الصوفي بصورة أساسية الشيخ أبو الهدى الصيادي الذي عمل على توسيع نفوذ الطريقة الرفاعية، في الشام والعراق خصوصاً، وعلى استتباع الأسر الصوفية الريفية[106]، ومنافسة الطريقة الكيلانية في الجاه[107]، كما أذيع في سورية والعراق أن الشيخ محيي الدين ابن العربي والشيخ عبد الغني النابلسي قد علما بالكشف أن الملك العثماني باقٍ إلى قيام الساعة[108]. ودعا

---

(١٠٢) العظمة، **مرآة الشام: تاريخ دمشق وأهلها**، ص ٢٠٧.

(١٠٣) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey,* pp.230-231.

(١٠٤) العظمة، المصدر نفسه، ص ١٩٢ - ١٩٣، و ٢١٠، و

Halide Edib, *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1930), pp.92-93, and Philip Mansell, *Sultans in Splendour* (London: André Deutsch, 1988), p.23.

(١٠٥) Serif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989), pp.137, and 126n.

(١٠٦) Butros Abu-Manneh, «Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abdulhuda Al-Sayyadi,» *Middle Eastern Studies,* vol.15, no.2 (1979), pp.138-139.

ولهذه الدراسة ترجمة عربية في: **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٥ (١٩٨٩)، ص ٥٩ - ٨٨.

(١٠٧) أرسلان، **السيد رشيد رضا أو إخاء ٤٠ سنة**، ص ١٢٤.

(١٠٨) رضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، ص ١٩٩.

أبو الهدى إلى التفويض والتوكل، وشدّد على ضرورة انقياد الرعية بالإذعان للراعي[109]. وسخّر عددٌ من الدينيين وغير الدينيين أقلامهم لإعادة الاعتبار إلى النظرية الإسلامية الوسيطية في السلطة السياسية. فجاء عبد الحميد بقلم أبي الهدى «خليفة الحضرة النبوية»، وشدد على ضرورة «الخضوع لتجلي الله المنشور على السلطان ومأموريه، وهذا من الآداب مع الله»[110]. وكتب الشيخ حسين الجسر أستاذ السيد محمد رشيد رضا **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشرعية المحمدية** عام ١٨٨٨، ناهياً عن نكث البيعة للإمام والخروج عليه، ومهدياً الكتاب إلى «خليفة الله» عبد الحميد خان[111]. أما الشاعر الشكّاك جميل صدقي الزهاوي، الذي كان قد انتقد عبد الحميد شعراً وحكم عليه بالإقامة الجبرية[112]، فألّف كتاباً يردّ فيه على الوهابيين، صدّره بفصل حول الإمامة، كما طبع على غلافه تقريظاً شعرياً مُن نظم معروف الرصافي. وقرر الزهاوي في هذا النص - استناداً إلى الآيات القرآنية المختلفة - ان الإمامة واجبة، وأن الطاعة واجبة، وأن وحدانية السلطان قرينة وحدانية الله، وأن ساكن يلدز عبد الحميد هو «إمام الأمة الإسلامية على الإطلاق، وحامي بيضة الملّة الحنيفيّة في الآفاق، حجّة الله البالغة في أرضه، القائم بأمر الدين في أداء نفله وفرضه، ما زالت أوامره السنية شرعة للحق ومنهاجاً، وعزائمه الهمايونية في سماء المعالي سراجاً وهّاجاً»[113].

نشر أبو الهدى وأتباعه حوالى عشرة كتب سنوياً في الفترة ١٨٨٠ - ١٩٠٨[114]. وهدفت هذه الحملة الايديولوجية - بل الإعلامية - الى استتباع العناصر الأشد رجعية في المؤسسة الدينية. واتضح ذلك في مفهوم تراجعي، شامل، «أصولي» بالمعنى المستخدم اليوم، لتطبيق الشريعة. فكل واحد من أحكامها مثقل بالحكم، وكلّها تتطلب التطبيق. من هذه عقوبة الرجم على أقسى تفسير ممكن لها، والرقيق الذين تشرّع لهم الشريعة ولو حثت على تحريرهم[115]. والشريعة توجب قتال من خالف المسلمين في الدين «عند سنوح الفرصة» لاجتلاب إسلامهم أو طاعتهم للسلطان[116]. فحوربت الحركات الإصلاحية داخل الإسلام، وحدثت «حادثة المجتهدين» الشهيرة في دمشق عام ١٨٩٥ عندما حوكم عدد من رجال الدين

---

(١٠٩) أبو الهدى الصّيادي، **داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد** ([استنبول]: المطبعة السلطانية، [د. ت.])، ص ٣ - ٤.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١١١) حسين الجسر، **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية**، تحقيق خالد زيادة (طرابلس: جروس برس؛ المكتبة الحديثة، [د. ت.])، ص ٤٤، و ٨٩.

(١١٢) هلال ناجي، **الزهاوي وديوانه المفقود** (القاهرة: دار العرب، ١٩٦٤)، ص ٣٠ - ٣١. اتسمت حياة الزهاوي وعلاقاته بتناقضات كبيرة تجاه الملك فيصل والانكليز، وغير ذلك. المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٣٧.

(١١٣) جميل صدقي الزهاوي، **الفجر الصادق في الرد على منكري التوسل والكرامات والخوارق** (مصر: مطبعة الواعظ، ١٣٣٣)، ص ٣ - ٤، و ٧ - ٩.

(١١٤) Abu-Manneh, «Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abdulhuda Al-Sayyadi,» p.140.

(١١٥) الجسر، **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية**، ص ١٠٢، ١١٨، و٣١٤ - ٣٢٠.

(١١٦) المصدرنفسه، ص ١١٤ - ١١٥.

الإصلاحيين بتهمة الاجتهاد وترك التقليد ـ ولو عملت سياسة المدينة وتوازنات القوى فيها على عدم وصول هذه العملية إلى نتائج تذكر[١١٧]. بل حاول البعض تحريم تدريس الجغرافيا واللغات والعلوم العصرية، وأنشئت مدارس خاصة بالرجعيين من المشايخ التي استثنت هذه المواد ـ ولو اضطرت إلى إدخالها بعد ذلك بقليل[١١٨]. ومنعت الصحف السورية بأمر سلطاني من ذكر خبر وفاة محمد عبده عام ١٩٠٦[١١٩]. وتضافرت كل هذه القوى بعد انقلاب جمعية الاتحاد والترقي العسكري ضد عبد الحميد عام ١٩٠٨ عندما هبّت لنصرة السلطان في الفترة ما بين بداية النزاع في ١٩٠٩/٣/٣١ وخلع عبد الحميد في ١٩٠٩/٧/١٠. فقامت جمعية الاتحاد المحمدي التي أسّست في استنبول وامتدت إلى دمشق على أساس المطالبة بتطبيق الشريعة ووسم الدستور بأنه مخالف لها، واتحد رجال الدين ومشايخ الصوفية مع العساكر الألايلية ـ أي الضباط الذين تدرجوا من الجندية دون الدخول إلى المدارس العسكرية أي دون اكتساب الثقافة العلمانية الحديثة[١٢٠] ـ في متحد معادٍ لنتائج التربية التنويرية العلمية التطورية الكونية التي مثلتها جمعية الاتحاد والترقي. فكان الصراع بين عبد الحميد ومناهضيه صراعاً بين مفهومين للدستور: مفهوم سلطاني يتسند إلى نظرة ترى الدستور وسيلة إدارية في يد السلطان الخليفة الذي يمارس السيادة بالاستخلاف من الله، ومفهوم ديمقراطي لسيادة الشعب الممثلة بالدستور؛ أي بين مفهوم سلطاني يرى في الدستور فرعاً من الشريعة الأشمل، ومفهوم يرى فيه مصدر كل تشريع، بل لقد كان مشروع الدستور الذي أعدّه مدحت باشا قبل إقراره لا يشير إلى دين الدولة، ولا إلى منصب شيخ الإسلام، على عكس ما جاء في الدستور بعد تعديل مشروعه وإقراره[١٢١].

ثانياً: علمنة الحياة

قد يبدو الكلام حول علمانية الحياة تحصيلاً للحاصل، لأن الحياة دنيوية بطبيعتها. ولكن الحياة اليومية هذه تأخذ طابعاً يوسم صراحة بالعلمانية عندما يتخذ الدينيون من الدين

---

(١١٧) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره (دمشق: مكتبة أطلس، ١٩٦٥)، ص ٤٤ - ٦٩، وكوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام، ص ١٤٩ - ١٥٠.

(١١٨) القاسمي، المصدر نفسه، ص ١٧.

(١١٩) رضا، تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده، ج ٣، ص ٧.

(١٢٠) الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية: محاضرات ألقاها على طلاب معهد الدراسات العربية العالية، ص ١١٠ - ١١٣، و

David Commins, «Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914,» *International Journal of Middle East Studies*, no.18 (1986), pp.414-416.

(١٢١) Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, p.124.

معيـاراً للحكم على مـا اعتبروه من المسـاوىء، وينهلون منه معيـاراً لمـا يـرتجـونـه من سـوى السلوك. وفي وضع وجد فيه الدينيون عموماً أنفسهم في مواقع دفاعية، حاولوا وسم تحولات المجتمـع التي استثنوا أنفسهم منهـا بسمة التعـارض مع الـدين، كما حـاولوا وصف سلوكهم بموافقة الدين، واهتموا اهتماماً كبيراً بجملة من شؤون المجتمع عندما أصبحـوا خارج حـركة هذا المجتمع ورقدوا في قراره، ورسموا البعض من هذه الأمور، ولعل أبـرزها قضيـة المرأة، علامة على السويّة الدينية. فليس اللباس ـ ومنـه الحجاب ـ وتجهيـل المرأة واستبـداد الرجـل وتفضيل الزواج ببنت العم والصلاة في مقصورة خاصة في بيت العبـادة، من الأمور الـدينية، بل هي عادات اجتماعية شملت المسيحيين كالمسلمين في الشام ومصر، وهي تمـاماً كـالعزوف اشمئزازاً عن أكل الخنزير الذي اشترك فيه مسلمو الشام ومسيحيوه[122]. والذي ربما رجع إلى عادات ساميّة أو شرق أوسطية تبنّاها الإسلام، كما استصلحتها اليهودية، استصلاحها اعتبـار الكلب نجساً كما عند المسلمين والمسيحيين، ولذلك، فعندما عارض جرجي زيدان الاختلاط «الزائد» الذي يشمل المـراقصة، استنـد في معارضتـه هذه الى «عـوائدنـا الشرقية» التي تنـافي ذلك[123]، وعندما أجاز محمد عبده إبطال عادة تعـدد الزوجـات رجع إلى الفـطرة وليس فقط إلى الشرع[124]؛ كـما أنه من الـواضح أن تعـدّد الزوجـات في المدن العـربية أمـر لا علاقـة له بـالتدين بـل بالـطبقات الاجتـماعيـة، فينـدر التعـدد عنـد أسر الأعيـان، كـما ينـدر عنـدهم الـطلاق[125]، وليس غريبـاً جلوس النساء المسلمات من الـطبقـات الـدنيـا سـافـرات خـارج بيوتهن[126]، كما تشير الدراسات الاجتماعية للزواج عند جماعة مسيحية لبنانية إلى غلبة المعـايير الاجتماعية على المعايير الدينية عند التناقض بين الاثنين[127]، ونرجح أن يصدق هذا الأمر على مختلف الجماعات العربية.

توسم الأمور بالعلمانية، إذن، عندما تتجاوز دنيويتهـا الصرفة في عـلاقة تضـاد مع من

---

(١٢٢) سلامة موسى، تربية سلامة موسى (القـاهرة: مؤسسـة الخانجي، ١٩٥٨)، ص ١٦؛ جـرجي زيدان، مختارات جرجي زيدان (القاهرة: مـطبعة الهـلال، ١٩١٩ ـ ١٩٢١)، ج ١، ص ١٤١ ـ ١٤٢؛ نظيرة زين الدين، الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفـور والحجاب وتحـرير العقـل وتحريـر المرأة والتجـدد الاجتماعي في العالم الاسلامي (بيروت: المطبعة الأميركية، ١٩٢٩)، ج ١، ص ١١٥؛

Wedad Zenié-Ziegler, *In Search of Shadows: Conservations with Egyptian Women* (London: Zed Books, 1988), pp.23, 37, chap. 2, and passim, and

أحمد فارس الشدياق، الساق على الساق في ما هو الفاريـاق أو أيام وشهـور وأعوام في عجم العـرب والأعجام (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦)، ص ٢٢٩.

(١٢٣) زيدان، مختارات جرجي زيدان، ج ١، ص ١٤٦.

(١٢٤) عبده، الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ٨٤، و ٩٤.

(١٢٥) انظر: الخالدي، جولة في الذكـريات بين لبنان وفلسـطين، ص ٥٣، وحليم بركـات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي (بـيروت: مركـز دراسات الـوحدة العـربية، ١٩٨٤)، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(١٢٦) أحمد أمين، حياتي، ط ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨)، ص ٣٨.

(١٢٧) بركات، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

يدّعي الكلام باسم القيم المقدسة الدينية. فعندما أصبح التقويم الميلادي الحالي (الغريغوري) التقويم المعتمد في أرجاء أوروبا كافة في أواخر القرن الثامن عشر، وتحوّل من كونه تقويماً كنسياً معيّناً إلى تقويم دنيوي عام، تحولت المجتمعات التابعة عن ايقاعاتها إلى إيقاع الزمن العالمي ذي المركزية الأوروبية. فتبنّت الدولة العثمانية عام ١٧٩٠ تقويماً مالياً جديداً ـ ولو كانت له سوابق إدارية، خصوصاً في المجال الزراعي ـ يعتمد الأشهر الشمسية مع ابقائه على السنة الهجرية[١٢٨]، فانفصلت بذلك زمانية الدولة عن الزمانية الطقسية التي للدين، والتي قسمت الزمان بفواصل تحكم وتيرة تعاقب محطات أساسية هي رمضان والعيدان، إضافة إلى المولد النبويّ وليلة القدر وغيرها. ولئن أدخل التقويم الغريغوري في الكنيسة المارونية عام ١٦٠٦، دونما إشكالات على ما يبدو، إلا أن إدخاله على حساب الكنيسة الروحية الكاثوليكية في دمشق عام ١٨٦٠ أدّى إلى جدالات ومشاغبات جمّة[١٢٩]، فلم يكن الاعتراض على الخروج عن الزمانية المحلية إلى وتيرة كونية مقتصراً على رجال الدين المسلمين. ويبدو أنه ثارت جدالات أيضاً حول ترك العمل يوم الجمعة الذي يبدو أن البعض حرّمه، ناهيك عن ترك العمل أيام الآحاد عند بعض مسلمي بيروت والقاهرة[١٣٠]. ولم تحسم قضية التقاويم في البلدان العربية إلا في بعض القوانين المدنية، كالقانون المدني المصري لعام ١٩٤٩ الذي نصّ في مادته الثالثة على حساب المواليد بالتقويم الميلادي ما لم ينص القانون على عكس ذلك.

ومن الأمور التي أثارت حفيظة العلماء أيضاً ـ وأصبحت من علامات العلمنة ـ الطباعة، التي سمحت بها فتوى تركية عام ١٧٢٧ شريطة ألا تطبع نسخاً عن القرآن أو الكتب الدينية[١٣١].

أمّا التشريح في كليات الطب فجابه معارضة ضارية لم يقض عليها إلاّ فرمان سلطاني عام ١٨٤١[١٣٢]. بينما جرت الأمور في مصر بتدرج أكبر: من تشريح جثث الكلاب أولاً، إلى تشريح جثث النصارى والعبيد تالياً، إلى الإذن في نهاية المطاف بتشريح جثث الموتى كافة[١٣٣].

ثم كان التفرنج إحدى العلامات التي أخذها الدينيون على انهيار الديانة وبوارها. فأصبح التفرنج ـ أو الكونية الاجتماعية ـ في نمط الحياة علماً على العلمانية، وكان من الأمور الدالة على الاندراج في الزمانية الجديدة التي أدخلتها دولة التنظيمات، والتي رعتها الترجمات.

---

(١٢٨) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.420-422.

(١٢٩) نعمان القساطلي، **كتاب الروضة الغنّاء في دمشق الفيحاء** (بيروت: [د. ن.]، ١٨٧٩)، ص ٩٠ ـ ٩١.

(١٣٠) رضا، **فتاوي**، رقم (٤٧٤).

(١٣١) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp.40-41.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(١٣٣) زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ج ٢، ص ٣٨٩.

فكانت روايات شرلوك هولمز المترجمة تباع في محطات القطار على طريق بيروت ـ دمشق في أوائل هذا القرن[١٣٤].

وكثرت الكتب الدالة على تحولات اجتماعية سريعة وحراك اجتماعي أساسي جعل من سواد المنضوين في عملياتها بحاجة إلى توجيهات لا يوفّرها المجتمع بصورة طبيعية، وأعني ليس فقط كتب الاتيكيت الاجتماعي، بل الكتب المكسبة ـ حسب زعمها ـ معرفة بكيفية النجاح في مجتمع رأسمالي ذي انتظام معين: مثل **كيف تفوز في معترك الحياة** (١٩٠٢)، **وسرّ النجاح** (١٨٨٠) وغيرها، والكتب التي تُكسِب الاشخاص الذين أصبحوا أفراداً ـ حسب زعمها أيضاً ـ المقدرة على إقامة علاقات زوجية ذات نمط جديد مستقل عن أطرها القديمة: مثل **نصائح للشبان في العفّة والزواج** أو **قانون الزواج: نواميسه الطبيعية وشروطه الصحيحة والفزيولوجية** وغيرها[١٣٥].

ومن العلامات الأساسية على الحياة خارج التراث، فصل الزّي الحديث عن الأزياء الجلبابية التقليدية: ابتدأ هذا بإلزام موظفي الدولة في مصر محمد علي على التزيي بزي متميّز، قريب من الأزياء العسكرية الأوروبية المتخذة للجيوش العثمانية والمصرية، وهو الزيّ الذي اعتمد في استنبول عام ١٨٢٦. بينما أصبح الطربوش إلزامياً في كل أوساط الدولة المدنية والعسكرية بدل العمامة. وفي الفترة بين ١٨٦٠ و ١٨٧٠ انتشر الزّي الحديث في الشام خارج إطار موظفي الدولة وفي كل الأوساط المتحالفة مع التنظيمات ـ هذا بينما كان الأجانب ملزمين بالزّي الشامي حتى عام ١٨٣٢ ـ حتى أصبح الزّي المحلي موضع ازدراء واختصاص المراتب الاجتماعية الدنيا في أوائل القرن العشرين[١٣٦]. وتتالت الحملات على ذلك التحول، حتى أن محمد عبده اضطر لإصدار فتوى بعدم تكفير من لبس القبعة[١٣٧]، كما حلّل رشيد رضا لبسها «لذاته»، وحرّمها بما هي وسيلة لإضعاف الرابطة الملّية[١٣٨]. وهو في إشارته هذه إلى تركيا الكمالية يعينّ بدقة المآل الفعلي والموضوعي لتحوّل الزي، الذي كان الاندراج في كونية أبتها الفئات النافلة اجتماعياً، وعلى رأسها المؤسسة الدينية. لم يكن الهجوم على التفرنج في الزي والهندام محصوراً بالمسلمين على الإطلاق، بل كان شائعاً عند المسيحيين حتى بعد الحرب العالمية الأولى، فسخر هؤلاء من حليقي الشارب ومن الملابس الحديثة، خصوصاً ملابس النساء التي اعتبرت باهظة الثمن، إضافة إلى كونها توحي بالكفر والفساد[١٣٩].

---

(١٣٤) الخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين**، ص ٤٦.

(١٣٥) سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة**، ص ١١٣٨، ١٢٠٧ ـ ١٢٠٨، ١٣٣١، ١٤١٨، وغيرها.

(١٣٦) R. Tresse, «L'Evolution du costume syrien depuis un siècle,» *Renseignements coloniaux: Supplément au bulletin du comité de l'afrique française* (1938), p.47.

(١٣٧) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٣، ص ٥١٥.

(١٣٨) رضا، **فتاوي**، رقم (٣٠)، و (٦٦٥).

(١٣٩) J. Lecerf, «La Crise vestimentaire d'après-guerre en syrie d'après la littérature populaire,» *Renseignements coloniaux: Supplément au bulletin du comité de l'afrique française* (1938), pp.45-47.

وليس من شك في أن الحملة الشعواء التي شنها رضا على التفرنج، ومنه حلق اللحية الذي رأى أصله في التخنث(١٤٠)، اندرجت في حملة أكبر كان منها الهجوم على المسرح، ولجوء أبي خليل القباني إلى القاهرة. ففي المسرح يكمن خطر الانسلاخ عن التقاليد التي جعلها رشيد رضا إسلامية، كالاختلاط على الخشبة بين المسلمات والرجال(١٤١). ومنه أيضاً الكتابات الكثيرة في ذم التفرنج من وجهة نظر «إسلامية»(١٤٢)، والأدب التركي الذام للتفرنج والساخر منه، واتخاذ التفرنج علامة مجردة على العداء لكل الفئات النافلة في المجتمع والخاسرة من الكونية، علامة تربط بين الانشطار الطبقي والانفصال على صعيد العلامة الثقافية(١٤٣)، وتالياً، الفصل بين المرجعية الدينية والمرجعية العلمانية. ولكننا لا نرى اعتراضات على علمنة خفية هي الأخرى مرتبطة بتحول الجغرافيا الاجتماعية للمدن العربية وأنماط العمارة وانخفاض الإقبال على الحمّامات العمومية - أعني ممارسة سنن القيافة من نتف الإبط وحلق العانة وحلق شعر الرأس وغيرها، ولو عد الاحتفال برأس السنة الهجرية في مصر (ابتداءً من عام ١٩٠٨) تقليداً للعادات اللاإسلامية، ومنها الاحتفال برأس السنة الميلادية(١٤٤).

وعلى الصورة نفسها، كانت قضية تربية المرأة ونزع الحجاب عنها واختلاطها - وهي الأمور التي ابتدأت تفرض نفسها على الحياة العامة منذ أواخر القرن التاسع عشر - في أساسها قضية محافظة اجتماعية، حوّلها الدينيون إلى شاغل ديني، وتالياً إلى قضية علمانية وأمارة على العلمانية.

كانت المدن الرئيسية في تركيا، وخصوصاً استنبول، في مقدمة المواضع التي أخذت فيها المرأة بالتحرّر؛ فتم في عام ١٨٨١ السماح لسيدة استنبولية، ولأول مرة، بإلقاء خطبة أمام أهل الطلبة في إحدى المدارس بمناسبة حفلة التخرّج، وابتدىء منذ عام ١٨٨٣ بتعيين النساء موظفات في دوائر الحكومة، ابتداءً بإدارة المعارف(١٤٥)، بينما كانت نساء الطبقات العليا في القاهرة على وشك الابتداء بمناقشة الأمور المتعلقة بتربية النساء، وحضور الأوبرا في القاهرة حيث جلسن في مشربيات خاصة بهن(١٤٦).

---

(١٤٠) رضا، المصدر نفسه، رقم (١١٦).

(١٤١) المصدر نفسه، رقم (٢١٠).

(١٤٢) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، في: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص ٣٢٩ - ٣٣١.

(١٤٣) انظر: Serif Mardin, «Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century,» in: P. Benedict [et al.], eds., *Turkey: Geographic and Social Perspective* (Leiden: Brill, 1974), pp.403-446.

(١٤٤) محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ٢ ج (بيروت: دار الارشاد، ١٩٧٠)، ج ١، ص ٣١٩.

(١٤٥) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p.176.

(١٤٦) Huda Shaarawi, *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1928*, translated by Margot Badran (London: Virago Press, 1986), pp.62, 62n, and 80.

وبقيت النقاشات النسائية الحصرية في إطار الارستقراطية؛ فقد كانت تربية البنات في القرن التاسع عشر (ابتداءً من افتتاح الانجيليين أولى مدارس البنات عام ١٨٣٦) بمثابة عمل الخير تجاه البنات الفقيرات واليتيمات اللاواتي أعددن للخدمة في البيوت، أو ليكن عاملات أو زوجات(١٤٧)، بينما كانت الفئات العليا تدرس في البيوت على معلمات أوروبيات ومشايخ، حيث يجري تلقينها الفرنسية والعزف على البيانو وسائر المهارات المطلوبة لموقعهن الاجتماعي(١٤٨).

أما في الشام، حيث أسس البريطانيون أول مدرسة للبنات في بيروت عام ١٨٦٠، فقد كانت تربية البنات شبيهة إلى حد بالوضع المصري، ولو بدت أكثر تحرراً بصورة نسبية، إذ درست بنات الفئات الاجتماعية العليا في المدارس الأجنبية منذ وقت مبكر، إضافة إلى الدراسة في البيوت، وكن يقرأن **المقتطف** و **الهلال** و **الحسناء البيروتية** لجورج باز المعروف بنصير المرأة، ولو أنه كانت لكثير من مدارس البنات الصفة الخيرية نفسها لتأهيل البنات الفقيرات التي كانت لها في مصر(١٤٩). فكانت بذلك نهضة النساء الشاميات ـ وهي مرتبطة أشد الارتباط بالقيم البرجوازية التي أتى بها التعليم الحديث ـ لدى فقيرات المسيحيات وميسورات المسلمات(١٥٠).

ولكن الواقع كان في بعض مجالاته متقدماً على الفكر، فكانت فكرة دونية المرأة واسعة الانتشار في جميع الأوساط على اختلاف الطوائف والاتجاهات الفكرية، بل كانت مقرونة في بعض الأحايين بنظرة بالغة العنف في عدائها للمرأة. وكان التحجيب من هذا الباب، يؤكد دونيتها ويتخذ من هذه الدونية علامة على السوية الاجتماعية. فهذا عبد الرحمن الكواكبي، الذي يدعوه البعض رائد القومية العربية، يشيد بالعادة الصينية في تشويه أرجل الفتيات، «لأجل أن يعسر عليهن المشي والسعي في إفساد الحياة الشريفة»(١٥١)، وهذا شبلي الشميِّل، رائد العلمانية، يؤكد في نص من عام ١٨٨٦ ويزعم أن آراءه مبنية على المعارف العلمية، أن المرأة أضعف من الرجل جسداً وعقلاً وأخلاقاً، وأن انحطاطها عنه يزداد مع الرقي، بينما رآها متساوية معه أو مرتفعة عنه كلما اقتربت من البداوة(١٥٢). ولم تكن النظرة التدريجية تجاه

---

(١٤٧) عبد الكريم، **تاريخ التعليم في مصر من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، ١٨٤٨ ـ ١٨٨٢**، ج ٢، ص ٣٥٦، ٣٦١، و ٣٧٣ ـ ٣٧٦.

(١٤٨) المصدرنفسه، ص ٣٥٦.

(١٤٩) زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، ج ٢، ص ٣٩٧، والخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين**، ص ٦٦، و ١١٢ ـ ١١٥.

(١٥٠) محمد جميل بيهم، **المرأة في الإسلام وفي الحضارة الغربية**، قدّم له جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٨٧ ـ ٨٩.

(١٥١) الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، ص ٣٢٩.

(١٥٢) شبلي الشميِّل، **مجموعة الدكتور شبلي الشميِّل**، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩١٠)، ص ٩٧ ـ ٩٨.

نهضة المرأة وقفاً على المؤلفين المسلمين، بل شارك فيها المسيحيون[١٥٣]، ولا كانت نظرة الريبة الأخلاقية القائمة على الخوف من المرأة بالشأن المقتصر على المسلمين الذين رأوا في الحجاب سداً لباب الفتنة وقائداً أعظم للعفة[١٥٤]، ولم يكن اعتبارها قاصرة، وغير متطلبة بالتالي إلا إلى قدر محدود في التربية المناسبة لقصورها ولكونها «المربية»، بالأمر الذي اعتمد على الانتماء للديانة الإسلامية أو للديانة المسيحية، ولا اعتمد على الديانة الموقف المعارض لعملها واختلاطها[١٥٥]. ولم يكن السفور بالشأن الطبيعي في ذلك الوقت. فقد كانت الفتيات يتحجبن منذ سن مبكرة بضغط اجتماعي شديد، وكان البعض منهن يعترضن على ذلك سراً، ويناقشن الأمر ويقرأن قاسم أمين، وكان بعض الشاميات يحسدن المصريات على حريتهن المفترضة[١٥٦]. ولم تكن إلاّ قلة من الناس نازعة إلى شيء من الراحة في الحياة الاجتماعية في ما يخص النساء، بل كان بعض مشايخ بيروت يعارض تعليم البنات العزف على البيانو ولا يبغون لهن الانجراف مع ما اعتبروه تحرراً زائداً عند الدمشقيات المتتركات[١٥٧]، كما كانوا ينتقدون السياسة التربوية التركية، وتعيين خالدة أديب ـ التي أصبحت في ما بعد وزيرة التربية في عهد أتاتورك ـ مديرة لمعهد المعلمات في بيروت[١٥٨].

ولم يكن الفكر التقدمي السائد حول المرأة بالفكر الكثير التقدم، بل اندرج في خطاب إصلاحي وسطي على العموم، اشترك فيه جناحا الفكر البرجوازي، الليبرالي التغريبي من جهة مثل مرقص فهمي صاحب مسرحية نساء الشرق (١٨٩٤)[١٥٩]، والإصلاحي الإسلامي المتمثل بمحمد عبده وقاسم أمين. وقليلة جداً كانت مواقف الهجاء الصريح والمفصح تماماً عن مناصرة المرأة، كما في بعض الأبيات للزهاوي أو الدعوة الصريحة إلى مساواة المرأة التي أطلقها الشدياق على صفحات الجوائب الاستنبولية[١٦٠]. جاء استقرار مبدأ تعليم المرأة في مصر في

---

(١٥٣) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٤٨١ ـ ٤٨٢، وزيدان، **مختارات جرجي زيدان**، ج ٢، ص ١٦٧.

(١٥٤) الجسر، **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية**، ص ١١٦، ومحمد طلعت حرب، **تربية المرأة والحجاب** (القاهرة: مطبعة الترقي، ١٨٩٩)، ص ٦٠.

(١٥٥) انظر: الشميّل، **مجموعة الدكتور شبلي الشميّل**، ص ١٠٣ ـ ١٠٤؛ جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرفية العامة، [د.ت.])، ص ٥٢٥، و ٥٢٩؛ زيدان، **مختارات جرجي زيدان**، ج ٢، ص ٣٥٧ ـ ٣٦٠، وفرح انطون، **مختارات** (بيروت: دار صادر، ١٩٥٠)، ص ٢٢، و ٢٥ ـ ٢٨.

(١٥٦) الخالدي، **جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين**، ص ٣٧ ـ ٣٨، و ٧٣ ـ ٧٤.

(١٥٧) محمد رشيد رضا، **رحلات الامام محمد رشيد رضا**، جمعها وحققها يوسف أيبش، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١)، ص ٢٤٤.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٦، والخالدي، المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١٥٩) M. Badran, «Introduction,» in: Shaarawi, *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1928,* pp.14-15.

(١٦٠) ناجي، **الزهاوي وديوانه المفقود**، ص ١٦٣ ـ ١٦٥، وعماد الصلح، **أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠)، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

أوائل هذا القرن من تضافر أثر التيارين الآنفي الذكر. ولكن ثمة فرقاً أساسياً بين مبدأ التعليم بحد ذاته، الذي لا يبدو أنه جوبه بمعارضة جدية، وبين تحرر المرأة وما يجب أن تتعلمه[161]. فكان التسويغ السائد للتعليم هادئاً، غير مثير لكثير من القضايا الشائكة كما في البيان العام لمحمد عبده: «أما النساء: فقد ضُرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن أو دنياهن بستار لا يدري متى يرفع، ولا يخطر بالبال أن يعلمن عقيدة أو يؤدين فريضة سوى الصوم، وما يحافظن عليه من العفة فإنما هو بحكم العادة وحارس الحياء، أو قليل جداً من موروث الاعتقاد بالحلال والحرام. وحشو أذهانهن بالخرافات، وملاك أحاديثهن الترهات اللهم إلا قليلاً منهن لا يستغرق الدقيقة عدهن»[162]. ولم يرد قاسم أمين من السفور إلا الاقتصار على الحجاب الشرعي[163] بدلاً من التدثر بالخيام، بل كان أكثر محافظة بكثير من الطهطاوي عندما رأى أن التوسع في الحرية الشخصية شأن يؤدي إلى التفريط والإباحية، مع الاستنتاج البديهي بأن الحد من الحرية الشخصية شأن أساسي للتوازن الاجتماعي[164]. اشترك قاسم أمين بذلك مع نقاده الذين رأوا أن النتيجة الأساسية لتحرر المرأة كانت الابتذال والانحلال والانهيار الاجتماعي[165] ـ على الرغم من نقد هذا الموقف، ومن تداول الآراء الدالة على أن الفساد المزعوم لأخلاق النساء مرتبط بالقهر الذي يعشن في ظله، بل أن الحجاب قد يكون باعثاً على الافساد لأنه قائم على سوء الظن[166]. ولكن على الرغم من حذر قاسم أمين، بل على الرغم من مواقفه المحافظة نسبياً، لم يسلم من نقد وتجريح شديدين[167]. فليس غريباً، إذن، أن يقع قاسم أمين، كما قال أحد المعلقين[168]، وقوعاً انتقامياً في أحضان الليبرالية البرجوازية الغربية بين كتابيه الأول، المنقود، والثاني، المنقود بدوره. لم يكن المضي قدماً في المواقف ارتماءً بقدر ما كان وضوحاً في الرؤية جلبته الضجة التي أثارها الكتاب. كان التقدم في موقف قاسم أمين محكوماً بردة الفعل. اقترح أموراً تعتبرها الثقافة الكونية الحديثة، والمجتمع الذي تصوره هذه الثقافة، بديهية وطبيعية، ناجمة عن الطبيعة المتحولة والمترقية للتاريخ والمجتمع. فكان ان تحولت هذه الأمور الدنيا إلى مفاسد قصوى عند ناقدي قاسم أمين، الذين زين الدنيويون منهم الأمور الدنيوية الطبيعية على أنها

---

(١٦١) عوض، **المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث**، ج ١: **قضية المرأة**، ص ٨٢، و ٨٤.

(١٦٢) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٣، ص ٢٢٩.

(١٦٣) قاسم أمين، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦)، ص ٤٣ وما بعدها.

(١٦٤) عوض، **المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث**، ج ١: **قضية المرأة**، ص ١٧، و ١٩.

(١٦٥) انظر: حرب، **تربية المرأة والحجاب**، ص ٢٦ وما بعدها. قارن موقف المغربي مصطفى ابن الخوجة: **الاكتراث في حقوق الاناث، و اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب**، وربطة السوء المزعوم لأخلاق المرأة بنيتها: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ٤٦٠ ـ ٤٦٤.

(١٦٦) انظر: زيدان، **مختارات جرجي زيدان**، ج ١، ص ١٤٣ ـ ١٤٤، ج ٢، ص ١٦٧.

(١٦٧) حول هذا الموضوع ولرصد ردود الفعل، انظر: جدعان، المصدر نفسه، ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٦٤.

كارثة للدين، واتّخذ الآخرون من الدين معيناً يغرفون منه. واعتمد على الحجج الدينية كذلك عدد ممن لا بد أن يعدوا تقدميين بمعيار عصرهم، ممن وافق قاسم أمين دعوته للتربية - ضمن حدود - مع انتقاد الدعوة إلى السفور (أي الحجاب الشرعي والاقتصار عليه)، كطلعت حرب[169]. فأقيم التعارض المطلق بين الموقف الليبرالي، وبين الموقف الديني أو الذي يعضده الدين، وأقيم الحجاب علامة على الفرق بين هذا وذاك. فأودع في الحجاب، وفي قضية المرأة بعامة، نفساً من القدسية، وأودع في قضية تحررها، في المقابل، علامة على العلمانية، فأصبحت المرأة ميداناً للمباريات الإشاروية (السيموتيّة) بين علامات القدس وعلامات الدنس، بين الدنيا المنفوحة قدساً، ونقائضها، مباراة ابتدأت في قضية قاسم أمين استمرت تؤخذ على أنها من معالم الفرق بين العلمانيين والدينيين لفترة طويلة. حتى أن مصطفى صبري (١٨٦٠ - ١٩٥٤) - وكان آخر شيخ للإسلام في الدولة العثمانية، ثم التجأ إلى مصر بعد إلغاء الخلافة ومارس نشاطاً ثقافياً مديداً موسوماً برجعية دينية شديدة عرف بها منذ أيام شبابه - كتب كتاباً حول الموضوع يمكن أن يُعتبر أكثر الأعمال اتساقاً وتكاملاً في طرح وجهة النظر الدينية[170]. ولكن ذلك لم يكبح حركة المجتمع الكبح الكفيل بإيقافها، فشهدت أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بوادر الجمعيات النسائية ذات الطابع الثقافي والخيري أساساً في مصر ثم اتخذت طابعاً سياسياً خلال ثورة ١٩١٩. وتأسست في دمشق في أوائل الحرب العالمية الأولى جمعية «النجمة الحمراء» (التي تحولت إلى الهلال الأحمر في ما بعد) بمبادرة من نازك العابد، واشتركت عضواتها اشتراكاً فعلياً في الحركة الوطنية إلى درجة تواجدهن في ميسلون يوم الموقعة الشهيرة ضد الاحتلال الفرنسي (٢٤/٧/١٩٢٠) ومعالجتهن الجرحى ومنهم يوسف العظمة وهو يحتضر، في وقت كانت الجيوش العربية السورية فيه فلولاً هاربة. أما في بيروت، فتأسست جمعيات أخرى ذات طابع خيري وثقافي كجمعية يقظة الفتاة العربية، بمباركة الوالي العثماني وتأييد من أحمد مختار بيهم أحد أعيان المدينة.

كان من الواضح إذن أن عالماً جديداً هو في طور التكوين استند إلى أسس فكرية واجتماعية وثقافية خارجة عن السلطة الدينية دون أن تكون خارجة عليها. وقام في ظرف كانت السلطة تعمل فيه على انتقال السلطة الاجتماعية من التنظيمات الوسيطة - ومنها الملل - إلى الدولة المخترقة للمجتمع والخالقة الفرد. في هذا العالم، كان الدينيون ومؤسستهم في غربة، فقد تمّت تنحيتهم بين ليلة وضحاها - أو الإفصاح عن النية بهذه التنحية - عن السلطة العليا في المؤسسة التربوية التي أخذت الدولة برعايتها، فتحالفوا من موقع وعد الهامشية هذا مع الرجعية الاجتماعية، وأسسوا من المجتمع وتحولاته قطاعاً من قطاعات السلطة الدينية، في استراتيجية دفاعية ما زالت قائمة وفاعلة ولم تكن فاشلة تمام الفشل. لا ندري إن كان التهميش التربوي والاجتماعي هو الذي جعل المعممين في أحايين كثيرة مجالاً للتندر ومن

---

(١٦٩) حرب، تربية المرأة والحجاب، ص ٤٤ - ٤٥، ٥٦ - ٥٧، و ٦٠ - ٦١.

(١٧٠) مصطفى صبري، قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٤).

يـوسم بقصر الأفق و «التزمّت وقلة التمـدن والالتصاق بـالرجعيـة والحرص عـلى المال»، كـما يخبرنا بالنسبة إلى زمان لاحق أحمد أمين في معرض كلامه حـول الصعوبـة التي لقيها في إيجـاد عـروس وهو معمم. والعـامة، حسب مـا يقول، مـوقرة ظـاهراً دون البـاطن وخصوصـاً في المدن، حيث يحتَقر ذوو العمائم حتى يبرهنوا على جدارتهم بالاحترام[171]. كما أننا لا ندري إن كان لرجال الدين الاحترام المفترض رسمياً في الفترات السابقة، فلا شك أنه لدينـا أمثلة على سخرية مرة أو هازئـة من رجال الـدين، كما ذكـرنا في الفصـل الماضي. لم يكن هـذا الوضـع مقتصراً على رجـال الدين المسلمـين. فهذا الشـدياق مثـلاً، يسترشـد بتراث تهكمي مسيحي طويل، ويبلغنا أنه لا يسمع عن الرهبان «إلا ما يشين الإنسان في عقله وعرضه»، وأن وجود الصـالح بينهم أمـر نادر الـوقوع، «أمـا العلم فهو محـرّم عليهم»، ويسخر من أحـد المطارنـة ويصفه بأنه مؤلف كتاب «الحكاكة في الركاكة»[172].

كـان القانـون ـ وما زال ـ حيّـز ضبط الحياة العـامة ضبـطاً منتظماً. وكـان ضبط ايقاع التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي دخلت على الديار العربية في القـرن التاسـع عشر أمراً منعكساً في تفاصيل التحولات القانونية. وقد كـان التحول الأهم من وجهـة نظر الأمـور التي يتنـاولها هـذا الكتـاب، العلمنـة الأكيـدة التي ابتـدأت تـظهـر عـلى التصـوّرات والمؤسسـات القانونية. ويمكن تلخيص أهم النزعـات في التحول القـانوني في القـرن التاسـع عشر في ظل دولة التنظيمات بإنشاء جهاز قضـائي خارج عن سلطة وعن علم الهيئـة الدينيـة ـ القضائيـة، وبادخال قـوانين أسـاسية ذات أسس منفصلة تمـام الانفصال العمـلي عن علم واجتهاد هـذه الهيئـة وتراثهـا، ولو لم يكن هـذا دائماً في حيّـز المعلن، بل تضمنت هـذه القوانـين الكثير من التقنينـات كمسوغـات أعلنت السلطات أنها شرعية. وليس هـذا بـالشـأن المستغـرب، فقـد حاربت الهيئة الدينية ـ القضائية هذه التقنينات بنشاط في استنبول وتونس، وبموقف مقاطعـة سلبية في الأماكن الأخرى، من قبل الجزء الأكبر من مكونات هذه الهيئة. ولا غرو، فلم تكن هذه التقنينات وأجهـزتها خـارجة عن السـلطة التقليـدية فقط، بـل كانت في كثير من بنودهـا مناقضة لنص الشريعة ولروحها، ولو أنها تماشت مع روح العصر الحديث وضروراته.

أخـذ[173] قانـون العقوبـات العثماني للعـام ١٨٤٠ (وقد اعتمـد على القـانـون الجنـائي الفرنسي لعام ١٨١٠ كأحد مصـادره)، بمبدأ «لا عقـوبة دون نص» ـ نـافياً بـذلك التغـريـر، ومؤسساً القانون الجنائي على أسس منتظمة. ثم ألغى عقوبة الرجم في الزنى، وقطع اليـد في السرقة. وأضاف القانون الجنائي العثماني لهذا عام ١٨٥٨ إلغاء الردة كجـريمة، متيحـاً ولأول

---

(١٧١) أمين، حياتي، ص ١٨٣ ـ ٢٢٢.

(١٧٢) الشـدياق، **السـاق على السـاق في ما هـو الفـاريـاق أو أيـام وشهـور وأعـوام في عجم العـرب والأعجام،** ص ١٣٨ ـ ١٣٩، و ٤٩٧.

(١٧٣) في التحولات القانونية والقضائية بعامة، يمكن الرجوع إلى: شفيق شحاتة، **الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠)، و

Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, and Norman Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London: Athlone Press, 1976).

مرة في تاريخ الإسلام، إحدى الضمانات اللازمة لتقرير الحريات الأساسية. وأنيط إجراء الأحكام النظامية هذه بمحاكم علمانية أطلق عليها اسم المحاكم النظامية أو العدلية (مجلس الجنايات ومجلس الضبطية في الشام)، وهي محاكم كانت في جهازها القضائي تعتمد على المؤسسات التربوية الجديدة التابعة للدولة (وزارة العدل)، دون الركون إلى القضاة الشرعيين. وعلى أهمية قوانين العقوبات في ما يختص بالعلاقة بالشرع، فإن القوانين التجارية كانت الأبكر إلى التقنين والتحويل، وهذا أمر طبيعي في ضوء المستجدات الاقتصادية - الكولونيالية والمحلية - التي استحدثت هذه التقنينات لضبطها واستيعابها. فقد وجدت المجالس التجارية المختلطة منذ وقت مبكر، ثم انتظمت تحت اسم مجلس التجارة عام ١٨٤٠، ثم تمت صياغة التقنين التجاري الأول عام ١٨٥٠ بناءً على القوانين الفرنسية، كما أعيد تنظيم صيغة تطبيق هذه القوانين، بحيث صار الأمر منوطاً بمحاكم تجارية تابعة لوزارة التجارة (أو وكالة الأمور النافعة كما كانت تعرف في ذلك الوقت). فكانت هذه المحاكم أولى المؤسسات القضائية الخارجة عن سلطة شيخ الإسلام وجهازه، كما كانت أول الأجهزة القضائية التي اعتبرت شهادة الذمّي مساوية لشهادة المسلم، ووضعت بذلك سابقة سرعان ما عمِّمت على مختلف أنحاء النظام القضائي. وفي خطوة ثانية مفصحة عن تدخل الدولة في سبيل نقل المجتمع من طور الدولة الاستتباعية إلى الدولة ذات النموذج البورجوازية القائم على مفهوم المواطنة، عدَّ قانون الجنسية العثماني لعام ١٨٦٩ المسلم غير العثماني أجنبياً.

لم تكن التطورات المصرية بعيدة في شكلها أو مضمونها عما حدث في قلب الدولة العثمانية. وتماماً كما في الأناضول والشام، هدفت القوانين الجديدة إلى تثبيت الملكية الفردية المطلقة في الأراضي الزراعية وغيرها. وكان هذا أمراً تم بموجب شروط وظروف الاندراج في النظام الرأسمالي العالمي من جهة، ولاعتبار الفرد نقطة المحور في العملية التشريعية من جهة أخرى. لم يكن تطبيق هذا المفهوم بالأمر المكتمل في مصر كما كان في بقية الديار العثمانية. سبق وألمحنا إلى أن دولة محمد علي كانت سلطانية أكثر مما كانت تنظيمية بالمعنى الذي نستخدمه هنا. فجاءت التشريعات الجنائية بالغة القسوة، بل البدائية، تفاوتت فيها العقوبة مع مكانة الجاني، ولم تلتزم بمبدأ شخصية العقوبة، حتى أنها نصت على معاقبة شيخ البلد إنْ تمت في إطار بلدته سرقة قام بها أحد الأعراب وفرّ. فكانت تشريعات محمد علي الجنائية سلطانية قائمة على الانضباط الذي تطلبته إدارة الدولة، وربما كانت قائمة أيضاً على الأعراف المحلية. ولكن الأوضاع تغيرت بعد تعديلات لاحقة بين ١٨٧٦ و١٨٨٣ ذات أصول فرنسية، فأزيلت العقوبات البدائية كالجَلْد والتشهير، وحل محلها حجز الحرية، وجرى تأكيد مبدأ شخصية العقوبة. أما بالنسبة إلى الأمور التجارية، فقد كان المصريون والأجانب قد أخضعوا للامتيازات التي قضت بعد معاهدة لندن (١٨٤٠) بفصل المنازعات في المحاكم القنصلية التي عملت بناءً على القانون التجاري العثماني لعام ١٨٥٠ واستمرت في مهمتها حتى ١٨٧٥، عندما أنشأت المحاكم المختلطة التي تضمنت «رغبة المصريين» - والأرجح أنها رغبة الدولة التنظيماتية في مصر - تقديم «نظام قانوني محلي يتجاوب مع مطالب الامتيازات ويتم فيه استرداد السيادة التشريعيّة للدولة المصرية». وكان في ذلك التمهيد لإنشاء القضاء

الأهلي عام ١٨٨٠ الذي تم الرجوع فيه إلى القوانين الفرنسية التي أصبحت منذ تعريب الطهطاوي وغيره القانون المدني الفرنسي في عهد اسماعيل، جزءاً من الثقافة القانونية للحقوقيين المصريين. هذا وتمّ في مصر، ابتداءً من ١٨٨٠، تعيين قضاة من الأقباط، ولأول مرة، في خطوة بالغة الأهمية[١٧٤]. كذلك جرى في مصر، كما في تركيا والشام، إنشاء نظام قضائي جديد على أسس علمانية وبجهاز علماني، على الرغم من أن هذا النظام لم يكن من الحجم بحيث يمكّنه من القيام بمهامه على نحو كافٍ، بل أوكل إلى العُمَد الفصل في بعض المنازعات، إلى درجة أن محمد عبده قدّم اقتراحاً بتوسيع دائرة اختصاص المحاكم الشرعية لتشمل بعض القضايا المدنية التي لم يستطع النظام القضائي الجديد القيام بها[١٧٥] - هذا رغم نقده الشديد لهذه المحاكم في تقريره الشهير (١٨٩٩): فمبانيها مزرية، وتجهيزاتها مهينة لمرتبة القضاء، وقضاتها غير كفوئين، وذوو دخول منخفضة، خنوعون تجاه الدولة، وهي على ذلك لا تضمن التنفيذ إلا لحوالى العشرة بالمائة من أحكامها[١٧٦].

أما في ما يختص بمحتوى القوانين الجديدة، فإن دراسته توحي بمرجعين ايديولوجيين: علماني وديني، كما تشير إلى محتوى علماني. فعندما صدر القانون الجنائي العثماني عام ١٨٥٨ نصت مادته الأولى على أنه لا يمكن اعتبار التقنين نسخاً للعقوبات الشرعية، بل تقنين للعقوبة في حدود السلطة التعزيرية الموكولة بأولياء الأمر، فلم يُصَر إلى إلغاء الديّة مثلاً، بل أبعدت إلى خارج نطاق المحاكم المدنية. فتجاور بين دفتي النص الواحد الإيماء تجاه المرجع الإيماني، ثم استخدمت الوسائل الشرعية - سلطة التعزير السلطانية - لفرض قوانين غير شرعية. ويتماشى هذا مع تهميش للشرع وإيلائه في اكتماله إلى المحاكم الشرعية، فتصبح العلاقة بين الشرع والقانون علاقة صراع سياسي واجتماعي على المرجعية: مرجعية النظام القضائي. فلئن كان النظام القضائي العلماني هو الأكثر تماشياً مع العصر والأكثر جاذبية بسبب مقدرته التنفيذية الأكبر، فلا شك أنه كانت هناك حدود تقنية وإدارية ومالية لانتشاره خارج المراكز المدينية والتجمعات السكنية الكبرى الأخرى، وقامت بذلك حدود لمقدرته التربوية ولفاعليته الايديولوجية. يصدق الشيء نفسه، بصفة عامة، على مجلة الأحكام العدلية الشهيرة (١٨٦٩ - ١٨٧٦) التي صدرت بالتركية وعرّبها أحمد فارس الشدياق - «جاحظ زمانه وفولتير جيله، وخليل القرن التاسع عشر»[١٧٧] - ونشرها في مطبعة الجوائب في استنبول. فعلى الرغم من افتتاحها بعبارات أصولية فقهية، واستنادها إلى كتب المذهب الحنفي (ولم تكن في تقنينها هذا غير مسبوقة في فقه الأحناف)، إلا أنها كانت التقنين الكبير الأول واتخذت طابعاً له من الجدة ما جعلها كبيرة التأثير في الثقافة القانونية العربية. لم تستند المجلة في تقنين

---

(١٧٤) البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص ٣٠ - ٣١.

(١٧٥) رضا، تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده، ج ١، ص ٦١٥.

(١٧٦) عبده، الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ٢٢٢ - ٢٢٤، ٢٢٧ - ٢٣٠، و٢٧٨.

(١٧٧) مارون عبود، مؤلفات مارون عبود: المجموعة الكاملة (بيروت: دار مارون عبود؛ دار الثقافة، ١٩٦٦ - ١٩٦٧)، ج ٢، ص ١٩٩

المعاملات المدنية إلى سياق منهجي سليم قائم على اعتبار لمقولات ومفاهيم قانونية عامة وشاملة، بل قامت على تبويب لنقول عن كتب الفروع. ولكن هذا لم يحد من الأثر الأساسي الذي خلفته: وهو تحويل الفقه وأحكامه إلى قوانين صادرة عن الدولة ولو كان الكادر الذي أنتج المجلة كادراً علمياً تقليدياً[178]، فصير إلى دولنة الفقه بعد أن كان يصار إلى تفقيه القانون في التراث الإسلامي السلطاني الذي وصل إلى ذروته في الدولة العثمانية، كما رأينا في الفصل السابق، وإلى تمدين الشريعة بعد أن كانت الأحكام المدنية تحوّل إلى أحكام شرعية. ولم يكن من العسير ترجمة فقه المعاملات الحنفي - أو أجزاء أساسية منه - إلى ما يناسب ظروف القرن التاسع عشر، فقد كان طابعه العام من السرخسي إلى ابن عابدين طابعاً علمانياً يستند إلى مفهوم يماهي ما بين الشخصية القانونية والقابلية للتملك، ويرى في الذمة محلاً للتصرف ولالتزام الحقوق[179].

وما كانت التطورات المصرية بعيدة كل البعد عن هذا الطابع، ولو لم تكن في مصر تقنينات مستندة بالأساس إلى فروع الفقه كما كانت الحال في مجلة الأحكام العدلية، ولو اقترب منها النص الشهير لناظر المعارف محمد قدري باشا، المعروف تحت عنوان **مرشد الحيران في معرفة أحوال الإنسان في المعاملات الشرعية على مذهب الإمام أبي حنيفة ملائماً لعرف الديار المصرية وسائر الأمم الإسلامية** (طبع في بولاق عام ١٣٠٨ هـ). أخذت القوانين المصرية الكثير من الشريعة، فلم يكن المشرعون العثمانيون والمصريون إلا قانونيين عمليين. فاختاروا من المصادر ما ناسبهم: من القوانين الفرنسية، ومن الأعراف المحلية التي أصبحت الشريعة إحداها. فأقرّ قانون العقوبات المصري اشتراط الاعتراف ومبدأ الدية، في استمرار مع الشرع ومع الأعراف الثأرية في آن، وأوجب استشارة المفتي قبل تنفيذ أحكام الإعدام، كما دخل القانون المدني المصري الأول (١٨٨٣) الكثير من أحكام الشريعة. ومن هذه أحكام الشفعة، وأحكام الهبة والإرث والوصية التي أحيلت بالنص إلى أحكام الشرع.

ولكن لن يكون من الإنصاف الاعتقاد بأن كل هذه التطورات جاءت متناسقة. فكان لا بد من التضارب لوجود مراجع وضغوط مختلفة، سياسياً واجتماعياً وقانونياً وإدارياً، قد رافقت هذه التحولات الأساسية. فقد نص قانون التجارة العثماني - نقلاً عن القانون الفرنسي - على ذمة مالية مشتركة بين الزوجة والزوج عند إفلاسه أو وفاته، مما يتضارب وأحكام الأحوال الشخصية النافذة[180]. وكانت هذه التقنينات على العموم قاصرة عن مجاراة

---

(١٧٨) انظر ملاحظات: شحاتة، **الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية**، ص ١٩، وطارق البشري، «المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي،» ورقة قدّمت إلى: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٦٢٥.

(١٧٩) انظر: Baber Johansen, «Secular and Religious Elements in Hanafite Law: Function and Limits of Absolute Character of Government Authority,» in: Ernest Gellner and Jean-Claude Vatin, eds., *Islam et politique au Maghreb* (Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1981), pp.283-284, et 296.

(١٨٠) شحاتة، المصدر نفسه، ص ٢١، والبشري، المصدر نفسه، ص ٦٢٤.

٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٥، ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٨، ٣٣٩
عمارة، محمد: ٢٣٥
عنان، محمد عبد الله: ٢٥٥
عنحوري، سليم: ١٦٩، ١٨٩
عوض، لويس: ٢٤٦، ٢٨٤، ٣٠٤

(غ)

غاليليو: ٢٧ ـ ٢٩
غروشيوس، هوغو: ٣١
غريغوريوس السابع: ٢٢
الغزالي، محمد: ٢٣٥، ٣٣٦
الغزنوي، محمود: ٣٩
الغنوشي، راشد: ٢٨٢
غوتة: ٩٥
غوكَ آلب، ضياء: ١٣٥، ١٤٨، ١٥٠
الغيطاني، جمال: ٢٧١

(ف)

الفاسي، علّال: ٢٠٥، ٢١٠، ٢٢٢، ٢٦١
فرمان كلخانة (١٨٣٩): ٨١
فرنسا: ١٠، ١٩، ٢٤ ـ ٢٧، ٣٤ ـ ٣٧، ٤٤، ٨٥، ٩٢، ٩٣، ١٢٨، ١٣٦، ١٩٥، ١٩٦، ٢٦٢، ٢٦٣
فريد، محمد: ٩٦
الفكر العربي الاسلامي: ٤٢
الفكر العربي الحديث: ١٤٥، ٢٤٦، ٢٨٥، ٣٢٤
فهمي، عبد العزيز: ٢٥١
فوغت، كارل: ٣٤
فولتير: ٢٧، ٩٥، ٩٧، ١٦١، ٢٦١
فويرباخ: ٣٣، ٢٧٥

(ق)

القانون الجنائي العثماني (١٨٥٨): ١١٤
القانون الروماني: ٢٢
القاهرة: ٩٦، ١٥١، ١٥٤، ٣٢٧
القاوقجي، فوزي: ٢٥٦
قسطنطين: ٢١
القومية العربية: ١٢٩، ١٣٠، ١٣٤، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٨، ٢٨٥، ٢٨٩، ٣٠٥، ٣١١ ـ ٣١٣، ٣١٥، ٣١٩، ٣٢١، ٣٢٦ ـ ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٣

(ك)

كامل، مصطفى: ٩٦، ١٢٩، ١٣٠
كتب
ـ الأبطال: ٢٤٥
ـ الأسرار الربانية في النبات والمعادن والمواشي الحيوانية: ١٧٣
ـ الإسلام وأصول الحكم: ٢٥٧، ٢٨٥
ـ أصول الحكم في نظام الأمم: ٧٦
ـ إعجاز القرآن: ٢٢٥
ـ الأغاني: ٧١
ـ الإلياذة: ٢٢٥
ـ امرأتنا في الشريعة والمجتمع: ٢٠٣
ـ أم القرى: ١٣٠، ١٣٤، ١٣٧
ـ أولاد حارتنا: ٢٨٧
ـ بلشفة الاسلام: ٣٢٨
ـ تخليص الابريز في تلخيص باريس: ١٦١
ـ التضليل الاشتراكي: ٣٢٨
ـ حياة محمد: ٢٣٩، ٢٤٠
ـ دليل الطبيعة: ١٧٤
ـ الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الاسلامية وحقيّة الشرعية المحمدية: ١٠٢، ١٧٤
ـ رسالة في اللاهوت والسياسة: ٢٧٦
ـ زبدة الصحائف في أصول المعارف: ٨٧
ـ سر النجاح: ١٠٣
ـ السعوديون والحل الاسلامي: ٣٢٨
ـ السفور والحجاب: ٢٠٣
ـ السماء وجهنم والحالة الوسطى أو عالم الروح: ٩٧
ـ السياسة الاسلامية في عهد النبوة: ٢٤١
ـ طبائع الاستبداد: ١٦٣
ـ عدالة الأعيان على البرهان: ٤٥
ـ عصر النبي وبيعة قبل البعثة: ٢٥٩
ـ العقد الفريد: ٧١
ـ على هامش الفكر الديني: ٢٨٦

الدكتور عزيز العظمة

- من مواليد دمشق.
- أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة اكزتر - بريطانيا.
- درّس وحاضر في جامعات ومؤسسات عربية وأجنبية عدّة.
- من مؤلفاته:
  - ابن خلدون وتاريخيته (بالانكليزية والعربية).
    بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١
  - ابن خلدون في الدراسات الحديثة (بالانكليزية).
  - الفكر العربي والمجتمعات الإسلامية (بالانكليزية).
  - الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في اصول صناعة التأريخ العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣
  - التراث بين السلطان والتاريخ.
    بيروت: دار الطليعة، منشورات عيون، ١٩٩٠
  - العرب والبرابرة.
    لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩١

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ - ٨٦٩١٦٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٦٥٥٤٨